

Jürgen W. Dollmann
Religionswissenschaft 100%, 9. Semester
Matrikelnummer: 3167570
Mathildenbadstraße 6/2
74206 Bad Wimpfen
jwdollmann@gmail.com

Salafismus >>zwischen<< Prophetentradition und Internet ?

**Mehrdimensionale Analyse
zur Operationalisierung von Dichotomien
eines aktuellen Diskurses**

Masterarbeit
vorgelegt von Jürgen W. Dollmann

Angefertigt am Institut für Religionswissenschaft
der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

1. Gutachterin: Prof. Dr. Inken Prohl
2. Gutachter: Prof. Dr. Michael Bergunder

Sommersemester 2017

Inhaltsübersicht

1	Einleitung	1
1.1	Ausgangspunkt der Fragestellung und Thesenentwicklung	1
1.2	Aufbau, Methodik und weiterführende Perspektive der Arbeit	4
1.3	Die religionswissenschaftliche Relevanz des Themas	6
1.4	Arbeitsbegriff Fundamentalismus	8
2	Die <i>Salafiyya</i> des 19. Jahrhunderts	8
2.1	Allgemeine Vorbemerkungen	8
2.1.1	Begriffsklärung: Scharia und die Rechtsschulen	9
2.1.2	Begriffsklärung: <i>Jihad</i>	10
2.2	Die islamische Welt zwischen Prophetentradition und Moderne	11
2.3	<i>Salafiyya</i> und der Versuch einer Reform	12
2.4	Die Weiterentwicklung im 20. Jahrhundert zum transnationalen <i>Jihad</i>	15
3	Der Salafismus des 20. und 21. Jahrhunderts	18
3.1	Salafismus als neues Phänomen: ein Arbeitsbegriff	18
3.2	Salafismus und das Problem der Ideengeschichte	20
3.3	Quietistischer, politischer und jihadistischer Salafismus	22
3.3.1	Abgrenzung: Islamismus, Salafismus, Extremismus und Terrorismus,	23
3.3.2	Weitere Klassifikationen des Salafismus	25
3.4	Salafismus in seiner Beziehung zu al-Qaida und dem Islamischen Staat	26

3.5	Salafismus: eine deutsche Perspektive in globaler Vernetzung	29
3.5.1	Zur Geschichte des deutschen Salafismus	29
3.5.2	Salafismus als Subkultur	32
3.5.3	Der deutsche Salafismus und der Islamische Staat	35
3.5.4	Salafismus und Internet: allgemeine Aspekte	36
3.5.5	Salafismus und Internet: Entstehungsphasen und Diversifizierung	37
4	Theorierahmen: Religiöser Fundamentalismus	38
4.1	Die Ungleichzeitigkeit der Säkularisierung	38
4.2	Fundamentalismus und die Ambivalenzen der Moderne	40
5	Theorierahmen: Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen	43
5.1	Ideengeschichte: Wilhelm Pinder und Ernst Bloch	43
5.2	Die Systemtheorie Niklas Luhmanns: ein Kondensat	45
5.2.1	Grundlagen des Systems	45
5.2.2	<i>Kommunikation</i> und <i>Sinn</i> im sozialen System	47
5.2.3	Die Entwicklung zu elektronischen Medien und Massenmedien	48
5.3	Die Paradoxie der Ungleichzeitigkeit	51
5.3.1	Ungleichzeitigkeit in funktionell differenzierten Gesellschaften	51
5.3.1.1	Empirisch erfassbare Erschwerung der Synchronisation	53

6	Salafiyya und Salafismus: fundamentalistische Systeme	55
6.1	Salafiyya als fundamentalistisches System	55
6.2	Von der <i>Moderne</i> zur <i>Postmoderne</i> : analytische Begriffsabgrenzung	55
6.3	Salafismus als fundamentalistisches System	57
6.3.1	Salafismus und Kommunikation	58
7	Salafiyya, Salafismus und Ungleichzeitigkeit	59
7.1	Eine neue Perspektive auf die Salafiyya	59
7.2	Eine neue Perspektive auf den Salafismus	60
7.2.1	Ungleichzeitigkeiten versus Konstruktion transhistorischer Realität	60
7.2.2	Ungleichzeitigkeiten und Internet	62
8	Mehrperspektivische Zusammenfassung und Ausblick	63
9	Quellenverzeichnis	70

*„Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion,
deren Ort nicht die homogene und leere Zeit
sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet.“*

Walter Benjamin (BENJAMIN 2010, S. 24)

1 Einleitung

1.1 Ausgangspunkt der Fragestellung und Thesenentwicklung

Dass Geschichtsschreibung immer eine Konstruktion sein muss, da wir uns physisch nicht in die Vergangenheit zurückversetzen können, wird in den Kulturwissenschaften – wie oben von Walter Benjamin formuliert – als Selbstverständlichkeit angenommen. Auf Nietzsche rekurrierend kritisiert beispielsweise Michel Foucault die traditionelle Geschichtsschreibung, welche entweder eine Teleologie impliziere oder eine Kausalität zu erkennen meine (vgl. FOUCAULT 1987, S. 80 ff.). Die Brüche und Diskontinuitäten in einem Spiel um Macht werden von ihm als kontingent entlarvt. Wahrheit sei ein Begriff der Philosophie und gehöre nicht in das Vokabular der Geschichtsschreibung, eine objektive Historiographie sei eine Unmöglichkeit. Weiterhin werden in den Kulturwissenschaften scheinbar historisch stabile Traditionen ebenfalls als kontingent und fluide betrachtet. Eric Hobsbawm prägte den Begriff *Invention of tradition* (vgl. HOBBSBAWM 2004, S. 1 ff.). Und Benedict Anderson analysiert eine kulturelle Gemeinschaft, als welche sich eine Nation gemeinhin empfindet, nicht als Hypostase eines Nationalgefühles, sondern als eine *vorgestellte* Gemeinschaft, als eine *Vorstellung* von Begrenztheit und Souveränität (vgl. ANDERSON 1996, S. 15 f.). Die Entität *Nation* stellt sich somit als eine Reifikation dar.

Im Alltag finden solche Analysen jedoch kaum ein Korrelat. In der derzeitigen politischen Situation in Deutschland, die von den Flüchtlingsströmen und den damit verbundenen Diskursen geprägt ist, formuliert Bundeskanzlerin Angela Merkel in einem Interview der Süddeutschen Zeitung dagegen: „Deutschland wird Deutschland bleiben, mit allem, was uns lieb und teuer ist“ (zitiert in: SÜDDEUTSCHE ZEITUNG, 30.08.2016). Deutschland erscheint in diesem Satz als ein essentialistisches, monolithisches Gebilde. Die Frage stellt sich aber, *welches* Deutschland? Sicher nicht das der Weimarer Republik oder des Nationalsozialismus, aber dass das Deutschland des 21. Jahrhunderts auch nicht mehr das der 1950er oder 60er Jahre sein kann, ist eine Tautologie. Und *was* ist uns lieb und teuer, und *wer* fällt unter das *uns*? Man könnte denken: das Volk. Aber dieses Volk lässt sich empirisch nicht auffinden (vgl. MÜLLER 2016, S. 60). Wer dazugehören soll oder nicht, ist gerade Ausgangspunkt

der Flüchtlingsdebatte, und eine demokratische Abstimmung darüber ist nicht möglich, da die Wahlberechtigten erst definiert werden müssten: ein unendlicher Regress. Sicher sollte dieser Satz Merkmals zur Beruhigung eines bestimmten Teiles der Bevölkerung dienen, bei dem im Rahmen des Flüchtlingsdiskurses die scheinbar stabilen Traditionen einer nationalen Identität als gefährdet betrachtet werden. Ängste vor einer Islamisierung und vor islamistischem Extremismus spielen dabei eine große Rolle. In den Medien wird in den letzten Jahren besonders die Ausrichtung des Salafismus thematisiert, welche sich an der Prophetentradition Mohammeds¹ orientiert. In diesem Zusammenhang taucht oft ein Topos auf, wie ihn Manfred Schmitt, Leiter der Abteilung Islamismus bei der Stuttgarter Polizei, apodiktisch formuliert: „Die Salafisten vertreten einen Steinzeitislam, der mit der Moderne nicht zu vereinbaren ist“ (zitiert in: STUTTGARTER ZEITUNG, 18.04.2012). Es finden sich Analogien zu dieser populistischen, polemisch überzogenen Zuschreibung zum Salafismus auch in der wissenschaftlichen Literatur: So wird von dem „paradoxen Charakter fundamentalistischer Bewegungen“ (GÜNTHER und KADEN 2016, S. 94) in Bezug auf den *Islamischen Staat (IS)*² gesprochen, welcher bestimmte Elemente der Moderne in sein Denkgerüst integriere, andere dagegen ablehne. So werden im öffentlichen Diskurs – unter anderem auch durch die Äußerungen der AfD zu ihrer Politik gegen eine scheinbar drohende Islamisierung (vgl. ALTERNATIVE FÜR DEUTSCHLAND 2016, S. 48 f.) – häufig zwei Gegensatzpaare thematisiert: Erstens die postulierte Spannung zwischen *dem Islam* und *dem Westen*³, zweitens der scheinbare Widerspruch einer am Propheten Mohammed orientierten Lebensordnung und einem Leben im 21. Jahrhundert.

Dieser Diskurs war Anregung zur vorliegenden Arbeit. Es wird aufzuzeigen sein, dass beide Gegensatzpaare eng miteinander zusammenhängen. Das „Zwischen“ in der Überschrift dieser Arbeit soll dazu mehrperspektivisch aufgefasst werden: *Zwischen Prophetentradition und Internet* soll zunächst unter einem historischen – also zeitlichen – Aspekt untersucht werden. Eine erste These dieser Arbeit soll die aktuell wahrgenommene Konfliktlinie *Islam*

1 In der vorliegenden Arbeit wird die emische Zuschreibung *Prophet* nicht in Anführungszeichen gesetzt und im Weiteren oft auch ohne den Namen Mohammed verwendet, da dies in einer großen Zahl von Publikationen, die zitiert werden, auch so gehandhabt wird (vgl. RADKE 2005, S. 64). Die religionswissenschaftliche Distanz hierzu sei jedoch betont.

2 Die salafistische Orientierung des IS und dessen Selbstverständnis als Staat wird weiter unten noch erörtert.

3 Die Verwendung des Begriffes *der Westen* wird hier übernommen, da er in der Literatur – oft unhinterfragt – verwendet wird. Er entspringt dem Denken des Kolonialismus und wird – spätestens seit der Problematisierung des „Orientalismus“ (vgl. SAID, 2003, passim) durch Edward Said – der pejorativen *Andersartigkeit* des Orients entgegengesetzt. Saims Ideen wurden aufgegriffen und in den postkolonialen Diskursen differenziert, wobei die *agency* der Kolonisierten mit den dadurch möglichen subversiven Konsequenzen analysiert wurde. Eine tiefere Betrachtung dieses Problemfeldes ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, wird aber im Einzelfall thematisiert. Wenn die Bezeichnung *Westen* in dieser Arbeit aus den zitierten Arbeiten übernommen wird, soll er schwerpunktmäßig Europa und den USA zugeordnet werden.

– *Westen* genealogisch auf die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückführen. Dabei spielte die Dichotomie von Tradition und Moderne im Zusammenhang mit der Kolonialisierung eine entscheidende Rolle, in diesem Kontext entstand die intellektuelle Reformbewegung der *Salafiyya*.⁴ Obwohl sich diese Bewegung auch an der Prophetentradition orientierte, nahmen die meisten der damaligen muslimischen Reformer jedoch eine Kompatibilität des Islams mit der Moderne an. Die rezente Salafismus-Szene des 21. Jahrhunderts entstand in einem gänzlich anderen Kontext, zu dem neben der religiösen Thematik vor allem die historischen und aktuelleren politischen Ereignisse in Afghanistan, Irak und Syrien als Auslöser analysiert werden können. Dies wird in zahlreichen Publikationen thematisiert und kann in dieser Arbeit nur in komprimierter Form gestreift werden. Obwohl nach Ansicht vieler Autoren⁵ die Reformbewegung der *Salafiyya* des 19. Jahrhunderts keine Kontinuität zum aktuellen Salafismus aufweist, werden in dieser Arbeit enge ideengeschichtliche Verbindungen der beiden Bewegungen aufgezeigt.

Eine zweite These der vorliegenden Arbeit soll aufzeigen, dass auch in der Salafismus-Szene ein zeitliches Spannungsverhältnis zu finden ist, das mit Ambivalenzen der Postmoderne in Zusammenhang steht, sich jedoch als vielschichtiger darstellt: *Zwischen Prophetentradition und Internet* soll auch als ein sinn- und bedeutungsorientiertes *Zwischen* verstanden werden und geht somit über ein rein lineares Zeitverständnis hinaus. Scheinbar paradoxe Zeitsprünge werden zunächst als ein alltägliches Phänomen menschlichen Erlebens aufgezeigt. Einen religionssoziologischen Ansatz hierzu liefert eine Fundamentalismus-Theorie, welche von Martin Riesebrodt vertreten, aber auch von anderen Autoren gestützt wird. Die vorliegende Arbeit wird jedoch nahelegen, dass das lineare Zeitverständnis und ein sinn- und bedeutungsorientiertes, nicht-lineares Zeitverständnis durch empirisch fassbare Befunde einer Operationalisierung zugeführt werden können. Den Ausgangspunkt hierfür liefert Ernst Blochs Konstrukt der *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*. Es soll gezeigt werden, dass dieses Denkmodell empirische Relevanz für eine kulturwissenschaftlich orientierte Religionswissenschaft hat. Dazu dient als Anregung eine Arbeit des Soziologen Hanns-Georg Brose, der Blochs Ansatz innerhalb Luhmanns Systemtheorie untersucht. Broses Artikel entstand nach einem Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Jena im Jahr 2008. Dabei ging es um gesellschaftliche Herausforderungen in „Zeit(en) der Transformation“ (BROSE 2010, S. 547, Klammer vom Autor), das Problem Flüchtlinge und Islam war damals noch nicht aktuell. Durch die Perspektive der *Gleichzei-*

⁴ Die Benennung *Salafiyya* ist – ebenso wie *Salafismus* – keine Eigenbezeichnung. Näheres zu diesen Analyse-kategorien folgt in den entsprechenden Kapiteln 2 und 3.

⁵ Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wird in dieser Arbeit die Sprachform des generischen Maskulinums angewendet. Die Verwendung der männlichen Form soll jedoch geschlechtsunabhängig verstanden werden.

tigkeit des Ungleichzeitigen wird in der vorliegenden Arbeit sowohl der aktuell postulierte Konflikt *Islam* versus *der Westen* als auch der scheinbare Widerspruch *Prophetenzeit* versus *21. Jahrhundert* analysiert. Beide Dichotomien können aus diesem Blickwinkel in ihrer engen, mehrperspektivischen Verflechtung dargestellt werden. Die genannte Perspektive Blochs im Ansatz Hanns-Georg Brodes lässt zudem bislang nicht evidente gemeinsame Tiefenstrukturen der angesprochenen Dichotomien erkennen. Die hierfür herangezogene Systemtheorie Luhmanns soll in der vorliegenden Arbeit als heuristische Perspektive dienen um die mehrdimensionalen Aspekte des „*Zwischen*“ im Sinne des Arbeitstitels herauszuarbeiten und zusammenzuführen.

Bei der Durchsicht der Literatur, aber noch deutlicher der Alltagsmedien, fällt auf, dass die Begriffe Islamismus, Salafismus, Extremismus und Terrorismus, oft nicht nur ohne Definition verwendet werden, sondern dass sie teilweise wie wechselseitige Substitute auftauchen und eine Trennschärfe nicht erkennbar ist. Dass es tatsächlich bei den genannten Begriffen teilweise Überschneidungen gibt, wird in dieser Arbeit thematisiert. Es liegen im Einzelfall jedoch deutliche Abgrenzungen vor. Diese lassen sich jedoch nicht ohne entsprechende historische Reflexionen plausibilisieren und sollen deswegen kontextuell erst an geeigneter Stelle heuristisch entwickelt werden. Da weiterhin der aktuelle Salafismus ohne die *Salafiyya* nicht zu verstehen ist, muss diese Reformbewegung des 19. Jahrhunderts ausführlich dargestellt werden; sie dient auch im Verlauf der Arbeit immer wieder als Hintergrund, vor dem der Salafismus in Analogie und Abgrenzung klarer erfasst werden kann. Aus dem hier Dargestellten ergeben sich der methodologische Rahmen und der Aufbau dieser Arbeit.

1.2 Aufbau, Methodik und weiterführende Perspektive der Arbeit

Im Kapitel 2 wird ein historischer Überblick der *Salafiyya*-Reformbewegung des 19. Jahrhunderts erfolgen, welche – wie schon angedeutet – einem Konflikt zwischen Tradition und Moderne entsprang. Da entscheidende ideengeschichtliche Linien zum Salafismus bestehen, und eine spezielle Rezeption dieser Reformbewegung des 19. Jahrhunderts gewissermaßen als Bindglied >>zwischen<< aktuellem Salafismus und Prophetenzeit herausgearbeitet wird, muss die *Salafiyya* etwas ausführlicher dargestellt werden. Unter anderem die postkolonial orientierte Arbeit von Dietrich Jung, in welcher er das Konfliktparadigma „Der Islam gegen den Westen“ (JUNG 2005, S. 39) genealogisch-historisch analysiert, soll aufzeigen, dass die heute relevante Kontrastfolie *Islam* – *Westen* auf die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückzuführen ist. Erst in diesem Kapitel können dann Begriffe wie *Scharia* oder *Jihad*, welche in der Salafismus-Szene eine zentrale Rolle spielen, in ihrer historischen Relevanz

geklärt werden. Die Abschnitte zu Begriffsklärungen sind jeweils als solche gekennzeichnet. Das Kapitel 3 ist zeitgeschichtlich orientiert und widmet sich der Entstehung des Salafismus in der westlichen Welt, wobei zusätzlich eine deutsche Perspektive herausgearbeitet wird. Zu diesem Thema haben die Islamwissenschaftler Behnem T. Said und Hazim Fouad – beide im Verfassungsschutz tätig – 2014 einen Sammelband herausgegeben, aus dem für die vorliegende Arbeit neben den beiden Herausgebern weitere 11 Autoren – nahezu alle auch Islamwissenschaftler – herangezogen werden.⁶ In diesem Kapitel erfolgt – nachdem die historischen Grundlagen zuvor dargestellt wurden – die schärfere Abgrenzung der Arbeitsbegriffe *Islamismus*, *Salafismus*, *Extremismus* und *Terrorismus*, mit allen impliziten Problemen und Überschneidungen.

Bevor die Salafiyya und vor allem der Salafismus im Sinne der oben erwähnten Mehrdimensionalität analysiert werden können, müssen in den folgenden zwei Kapiteln die dafür notwendigen erkenntnistheoretischen Grundlagen vorgestellt werden. Im Kapitel 4 wird die Fundamentalismus-Theorie Martin Riesebrodts zusammengefasst, in welcher das Ungleichzeitigkeitsproblem schon angedeutet ist. Riesebrodt macht die Ambivalenzen der Moderne und den Rückzug auf Traditionen zu einem zentralen Aspekt von Fundamentalismus. Im Kapitel 5 wird das Denkmodell der *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* in seiner Ideen- und Begriffsgeschichte dargelegt, wobei auch die Primärquelle von Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, herangezogen wird. Die kulturwissenschaftliche Relevanz dieses Ansatzes zeigt die systemtheoretisch orientierte Analyse des Soziologen Hanns-Georg Brose (vgl. BROSE, 2010 passim). Somit müssen zunächst einige Grundannahmen Niklas Luhmanns im Absatz 5.2 erläutert werden. In der vorliegenden Arbeit wird teilweise auf Luhmanns Werk direkt zurückgegriffen. Die drei Jahrzehnte seiner Entwicklung der Systemtheorie werden von Margot Berghaus zusammenfassend und übersichtlich dargestellt, so dass mit Hilfe dieser Zusammenfassung der Versuch einer kondensierten Darstellung Luhmanns Grundannahmen gewagt wird (vgl. BERGHAUS 2011, passim). Dies erscheint zulässig, da für die Darstellung von Broses Analyse der Ungleichzeitigkeit im Absatz 5.3 und die weiteren Folgerungen daraus in der vorliegenden Arbeit ein Grundgerüst der Systemtheorie ausreichend erschien.⁷ Das Kapitel 5 hat somit eine geschichtsphilosophische Grundlage, welche jedoch in ihrer empirischen Bedeutung und kulturwissenschaftlichen Relevanz dargestellt wird. Im anschließenden Kapitel 6 wird der Anschluss der Fun-

6 Wie in diesem überwiegend von Islamwissenschaftlern verfassten Sammelband wird auch in der vorliegenden Arbeit eine vereinfachte Form der Umschrift arabischer Begriffe vorgenommen, auf diakritische Zeichen wurde somit verzichtet (vgl. SAID und FOUAD 2014, S. 11 f.).

7 Es gibt verschiedenste Entwürfe von Systemtheorien, so auch den Entwurf einer *Allgemeinen Systemtheorie* (vgl. ROPOHL2012, S. 10). Wenn im Folgenden der Begriff *Systemtheorie* verwendet wird, bezieht er sich auf den Ansatz Luhmanns.

damentalismustheorie zur Systemtheorie bezogen auf *Salafiyya* und Salafismus hergestellt. Im Kapitel 7 soll die Perspektive der Ungleichzeitigkeit im Bezug auf das Thema der Arbeit herausgearbeitet werden. Die historischen und islamwissenschaftlichen Ergebnisse werden somit unter einem soziologisch-kulturwissenschaftlichen Ansatz zusammengeführt. Die genannten Dichotomien werden ihrer scheinbaren historischen Linearität entkleidet und empirisch nachvollziehbare Befunde lassen es zu, scheinbare Widersprüche unter dem Konstrukt der *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* einer Operationalisierung zuführen zu können.

In dieser Arbeit werden sich Redundanzen zeigen, was einzelne Themenbereiche, historische Ereignisse oder Personen anbetrifft. Dies ist jedoch unvermeidbar, da genau dadurch gleiche Gegenstandsbereiche in ihrer Mehrdimensionalität erfasst werden können. Eine abschließende These dieser Arbeit lautet, dass die Betrachtung der aktuellen Salafismus-Szene unter der hier angesetzten Mehrperspektivität empirisch relevante – und scheinbar paradoxe – Faktoren stimmig erklären kann. Die synthetische Zusammenschau der scheinbar paradoxen Zeitsprünge des Salafismus hat zudem die Konsequenz, dass weiterführende Forschungen auf dem Gebiet ritueller Handlungen angeregt werden können, wie als Ausblick im letzten Kapitel gezeigt werden kann.

1.3 Die religionswissenschaftliche Relevanz des Themas

Wie aus dem Abschnitt 1.1 schon hervorgeht, resultiert das Thema der Arbeit aus dem aktuellen Flüchtlingsdiskurs mit den damit verbundenen Ängsten vor einer Islamisierung in verschiedensten Teilen der Bevölkerung. Die weltweite mediale Präsenz des Salafismus, also einer fundamentalistischen Islaminterpretation, ist nahezu täglich erfassbar, da salafistische Attentate oder die Kämpfe des Islamischen Staates im Irak und in Syrien globale Aufmerksamkeit auslösen und transkulturelle Folgen zeitigen. Medialisierung und die damit zusammenhängenden transkulturellen Flüsse religiöser Phänomene liegen im Fokus der Religionswissenschaft der Universität Heidelberg (vgl. PROHL ET AL. 2017). Für die vorliegende Arbeit ist somit zunächst eine Religionsdefinition notwendig, in welche der Salafismus integriert werden kann. Religionswissenschaftlich ist weitgehend anerkannt, dass keine substanzialistische Festlegung von *Religion* allgemeine Gültigkeit beanspruchen kann. Rein funktionale Betrachtungen werden als reduktiv abgelehnt und polythetische Religionsdefinitionen, welche über bestimmte Merkmale Religionen zu definieren versuchen, benötigen ihrerseits einen Prototypen *Religion*, womit implizit eine Übereinstimmung vorauszusetzen wäre, was unter Religion zu verstehen ist (vgl. BERGUNDER 2011, S. 6 ff.). Entsprechend

der erkenntnistheoretischen Zweispurigkeit des Institutes für Religionswissenschaft der Universität Heidelberg wird Religion somit einerseits als ein diskursiver, *flottierender Signifikant* betrachtet (vgl. PROHL und OKROPIRIDZE 2015). In Bezug zu einer konkreten Untersuchung wie der vorliegenden Arbeit ist es andererseits jedoch sinnvoll, einen heuristischen Arbeitsbegriff zu formulieren. Dies zumal vor dem Hintergrund, dass entsprechend dem Thema dieser Arbeit eine diskursive Übereinstimmung bezogen auf die Akteure nicht gelingen könnte, was schon aus der oben genannten Kontrastfolie ableitbar ist. Hier wird als Ausgangspunkt eine Religionsheuristik von Inken Prohl angesetzt:

Religion wird [...] heuristisch als Set von Vorstellungen und Praktiken verstanden, mit denen das, was von den Akteuren als ‚Transzendentes‘, ‚Heiliges‘ oder ‚außerhalb des säkularen menschlichen Einflussbereiches Stehendes‘ vorgestellt wird, für sie kognitiv und sinnlich erfahrbar und greifbar wird (PROHL 2012, S. 381; Hervorhebungen durch die Autorin).

Die Vorstellungen und Praktiken des an der Prophetenzeit orientierten Salafismus einschließlich dessen emischen Bezugs zur Transzendenz Gottes sind mit dieser Religionsheuristik erfassbar. Für diese Arbeit soll jedoch noch eine zweite Perspektive komplementär zugefügt werden, welche Dorothea Lüddeckens in Anlehnung an verschiedene Arbeiten Danièle Hervieu-Légers als Arbeitsbegriff empfiehlt: Religion ist...

(1) Ausdruck eines Glaubens, der nicht auf Basis von Verifizierbarkeit und Experiment Plausibilität erzeugt, sondern dadurch, dass er Bedeutung und Kohärenz der subjektiven Erfahrung der Glaubenden stiften kann [...] (2) die Erinnerung an eine Kontinuität und (3) die legitimierte Referenz auf eine autorisierte Version dieser Erinnerung, also auf Tradition (LÜDDECKENS 2012, S. 290 f.).

Der Bedeutungs- und Kohärenzaspekt (1) spielt – wie zu zeigen sein wird – eine Rolle für die Attraktion des Salafismus und kann zu Identitätskonstruktionen beitragen. Weiterhin steht er in Zusammenhang zur Motivation von Kämpfern bis hin zu Selbstmordattentaten. Die Punkte (2) und (3) dieser Definition dienen dazu, das Selbstverständnis des Salafismus in seiner Orientierung an Koran und Sunna⁸ des Propheten Mohammed als essentielle Leitlinie einzubeziehen (vgl. STEINBERG 2015, S. 121). Beide Heuristiken sollen für diese Arbeit komplementär als Arbeitsbegriff *Religion* dienen. Das fundamentalistische Islambild sowohl der *Salafīyya* als auch des Salafismus fügen sich in diesen Arbeitsbegriff und liegen somit im Untersuchungsfeld der Religionswissenschaft.

8 Die Begriffsklärung *Sunna* erfolgt in 2.1.1.

1.4 Arbeitsbegriff Fundamentalismus

Dem religiösen Fundamentalismus ist das Kapitel 4 gewidmet. Diese Anordnung wurde gewählt, da der Ansatz von Riesebrodt zum Problem der Ungleichzeitigkeit überleitet. Da das Thema jedoch schon früher vereinzelt auftaucht, soll zunächst ein Arbeitsbegriff vorangestellt werden. Es darf hier kurz auf die Ideengeschichte des Begriffes *Fundamentalismus* eingegangen werden: 1910 wurden von der *General Assembly*, dem höchsten Gremium der presbyterianischen Kirche Nordamerikas, die *Five Fundamentals* formuliert (vgl. HARWAZINSKI 2005, S. 427 f.): Die Irrtumsfreiheit der Bibel als verbal-inspirierte Offenbarung Gottes, die leibliche Auferstehung Christi, die Jungfrauengeburt, das stellvertretende Sühneopfer Jesu und die leibliche Wiederkehr Christi. Der Begriff Fundamentalismus werde heute jedoch oft zur Stigmatisierung bestimmter, speziell auch islamischer, Bewegungen benutzt, oft inflationär verwendet und erscheine undifferenziert (vgl. RIESEBRODT 1998 S. 75 f.). Orientiert an Riesebrodt, Bielefeld und Heitmeyer soll folgender Arbeitsbegriff Fundamentalismus für diese Arbeit gelten:

Fundamentalismus steht für den Glauben an eine von Gott gebotene, komplexe ideale Ordnung, die in die mythische Vergangenheit – als schon einmal realisiert – projiziert wird. Die fundamentalistischen Gruppen zeichnen sich durch eine vereinheitlichte Praxis der Lebensführung aus, welche patriarchalische Ordnungsprinzipien in ihren sozialen Beziehungen und ihrer Moral idealisieren (vgl. ebd. S. 75 ff). Fundamentalismus lässt sich als Versuch begreifen, die vielfältigen Ambivalenzen der Moderne aufzulösen. Die genannte Lebensführung ist nicht primär mit Gewalt verbunden, kann jedoch in gewaltsame Aktionen münden (vgl. BIELEFELD und HEITMEYER 1998, S. 17).

2 Die Salafiyya des 19. Jahrhunderts

2.1 Allgemeine Vorbemerkungen

Die koloniale Herrschaft des Westens über die islamische Welt durch die technische und militärische Überlegenheit und die innerislamische Reaktion darauf seien die Hauptfaktoren, welche den modernen Islam gestaltet hätten (vgl. PETERS 2005, S. 103 ff.). Die Kolonialherrschaft über die islamischen Regionen erstreckte sich vom Ende des 18. Jahrhundert bis zum Ende des Ersten Weltkriegs, habe jedoch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Beschleunigung erfahren. In diese Zeit fällt der Einfluss von islamischen Reformern. Die europäische Expansion wurde von ihnen ursächlich mit einer Schwäche des Islams verbunden, die Rückbesinnung auf ethische Vorbilder einer idealisierten Urgesellschaft in Medina sollte dem Islam wieder zu seiner alten Stärke verhelfen (vgl. STEINBERG

und HARTUNG 2005, S. 681 f.). Diese Reformbewegung kann als die „klassische“ *Salafiyya* (ebd., S. 681) bezeichnet werden, orientiert an den *frommen Altvorderen* (*as-salaf as-salih*). Die Orientierung an den Altvorderen taucht zwar schon bei dem Gelehrten *Ibn Taimiyya* (gest. 1328)⁹ als „Weg der *salafiyya*“ auf (NEDZA 2014, S. 101, Hervorhebung durch die Autorin), die Bezeichnung *Salafiyya* als Überbegriff für eine vielschichtige Gruppe von Gelehrten hat sich jedoch erst im 20. Jahrhundert etabliert, ist also keine Selbstbezeichnung (vgl. DZIRI 2014, S. 148).¹⁰ Unter den *frommen Altvorderen* werden die ersten drei Generationen von Muslimen zusammengefasst, wobei der Generationenbegriff allerdings weiter gefasst werde und einen Zeitraum von jeweils 80 Jahren abdecke (vgl. SEIDENSTICKER 2016, S. 24). Der theoretische Ansatz der *Salafiyya* ist eng verbunden mit deren Auffassung einer rechtgeleiteten Lebensführung gemäß des Korans und der Überlieferungen des Propheten Mohammed, welche sich in einem kritischen Verhältnis zu den traditionellen Rechtsschulen äußert. Nachdem auch der aktuelle Salafismus sich bewusst gegen diese klassischen Rechtsschulen wendet (vgl. SAID und FOUAD 2014, S. 31), muss hierzu ein Überblick gegeben werden.

2.1.1 Begriffsklärung: Scharia und die Rechtsschulen

Neben der normativen Autorität des Korans stellt die Sunna¹¹ die zweite Quelle für den *Weg der Rechtleitung* (*shari'a*)¹² des Gläubigen dar (vgl. RADTKE 2005, S. 64 ff.). Die Sunna beinhaltet Aussprüche des Propheten und seiner Gefährten, erhebt über eine möglichst nicht unterbrochene Transzendente Kette Anspruch auf Authentizität und schlägt sich in sechs kanonisch gestalteten *Hadith*-Sammlungen¹³ nieder. Die Reflexionen über moralische und juristische Fragestellungen aus Koran und Sunna führten zu einem System moralisch-rechtlicher Normsetzung (*fiqh*), das sich bis zum 8. Jahrhundert in vier Rechtsschulen ausdifferenzierte. Da sich nicht alle konkreten Probleme aus den beiden Quellen Koran und

⁹ Da alle Zeitangaben dieser Arbeit der *nachchristlichen* beziehungsweise *unserer Zeit* entsprechen, wird auf den Zusatz n. Chr. oder u. Z. generell verzichtet.

¹⁰ *Al-salafiyya* habe im Mittelalter eine dogmatische und theologische Bedeutung gehabt (vgl. LAUZIÈRE 2010, S. 371 f.) Den Begriff *Salafiyya* auf die hier thematisierte Reformbewegung zu übertragen, sei erst durch den französischen Orientalisten Louis Massignon in den frühen 1920er Jahren erfolgt und von den im Folgenden thematisierten Protagonisten nicht verwendet worden (vgl. ebd., S. 384). Die Bezeichnung *Salafiyya* hat sich jedoch in wissenschaftlichen Abhandlungen für den Reformislam des 19. Jahrhunderts als eine Analysekategorie etabliert und wird somit in der vorliegenden Arbeit verwendet.

¹¹ *Sunna* kann mit *Brauch* übersetzt werden (vgl. BUSSE 2005, S. 37) und bezieht sich auf die Sitten und Gebräuche des Propheten und seiner unmittelbaren Gefährten.

¹² Wie auch im Sammelband „Salafismus“ (SAID und FOUAD 2014) werden Begriffe, welche in der deutschen Sprache breiteren Eingang gefunden haben, so geschrieben wie sie in den Medien meist auftauchen. Im Folgenden wird *shari'a* mit Scharia wiedergegeben, ebenso wie *qur'an* mit Koran. Analog erfolgt die Genitivbildung *des Islams* und *des Korans* eingedeutscht.

¹³ *Hadith* entspricht der *Überlieferung*, welche Handlungen, Aussprüche oder Lehren des Propheten wiedergibt (vgl. RADTKE 2005, S. 64). Der Plural wird eingedeutscht als *Hadithe* bezeichnet.

Sunna lösen lassen, kommen weitere Ableitungsprinzipien hinzu, welche in unterschiedlicher Akzeptanz die Charakteristika der vier Schulen ausmachen. Die am meisten akzeptierten Ableitungsprinzipien neben den beiden Schriftquellen sind der *Konsens* und der *Analogieschluss*. Die Charakteristika der vier Schulen aufzuführen würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Da jedoch die *hanbalitische* Rechtsschule (Gründer *Ahmad ibn Hanbal*, gest. 855) eine entscheidende Rolle in der salafistischen Denkweise spielt, soll diese kurz in Abgrenzung zur *hanafitischen* Schule dargestellt werden: Diese Rechtsschule (Gründer *Abu Hanifa*, gest. 767) erkennt neben den oben genannten vier Prinzipien noch das *freie Ermessen* und die *angemessene Lösung in Bezug auf die Gesellschaft* an. Man findet sie in der Türkei, in Mittelasien und auf dem indischen Subkontinent. Die *hanbalitische* Rechtsschule schränkt den Gebrauch rationaler Methoden ein und schließt somit selbst den Analogieschluss aus. Im Vordergrund stehen nur Koran und Sunna. Ihr Einflussreich findet sich vor allem in Saudi-Arabien. Ab dem 9. Jh. kam es zu einer methodischen Verfestigung der vier Schulen des *fiqh*, was den *sunnitischen Islam* charakterisierte (vgl. RADTKE 2005, S. 66). Die gedankliche Bemühung (*ijtihad*) über die Interpretation von Koran und Sunna in Gestalt von Konsens und Analogieschluss sei für abgeschlossen erklärt worden, was oft als *Schließen des Tors* der gedanklichen Bemühungen bezeichnet wird (vgl. BUSSE 2005, S. 38).¹⁴ Dies entsprach jedoch nicht einer einhelligen Meinung: Es wurde auch die Auffassung vertreten, dass Rechtsgelehrte mit entsprechender Ausbildung weiterhin den *ijtihad* ausüben dürften (vgl. PETERS 2005, S. 96).

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass historisch eine hohe Anpassungsfähigkeit und Pluralität der Rechtsnormen und damit der Scharia bestand. Wie später zu zeigen sein wird, verengt sich das *salafistische* Schariakonzept als Gegenreaktion auf säkulare Rechtsordnungen zu einer *neohanbalitischen* Interpretation (vgl. AMBERG 2009, S. 64 f.). Das jeweilige Schariakonzept hat auch Auswirkungen auf die Interpretation des *Jihad*, auch hierzu soll zunächst eine Begriffsklärung erfolgen.

2.1.2 Begriffsklärung: *Jihad*

Die Verflechtung des *Jihad*-Begriffes in seiner islamrechtlichen und religiösen Begründung soll hier kurz dargestellt werden (vgl. SEIDENSTICKER 2016, S. 104 ff.). Das arabische Wort *Jihad* taucht in verschiedenen Formen fast drei Duzend mal im Koran auf, aber genau in dreißig Stellen bezeichne er eindeutig Kampf im kriegerischen Sinn. Wörtlich heißt *Jihad*

¹⁴ Die Schiiten, welche als ihre religiösen Führer nur erbliche Nachkommen des Propheten akzeptierten (vgl. BUSSE 2005, S. 33), entwickelten im Gegensatz zu den Sunniten ein eigenes Rechtssystem: Der *ijtihad*, also die Rechtsfindung durch eigenes Bemühen, wurde weiterhin anerkannt, die höchste theologische Autorität hat der Ayatollah (vgl. ebd., S. 40).

„Anstrengung“ (FARSCHID 2014, S. 184). Auf die Prophetentradition verweisend werde oft der *große Jihad* – gegen die menschlichen Leidenschaften gerichtet – unterschieden vom militärischem Einsatz als dem *kleinen Jihad* (vgl. SEIDENSTICKER 2016, S. 108). Die hierfür herangezogene Prophetenaussage sei jedoch nicht als authentisch zu sehen (s. o. unter 2.1.1.: Für einen authentischen *Hadith* sollte eine ununterbrochene Transzendente Kette ausgewiesen werden). Wann oder in welchen Situationen eine Kampfhandlung zugelassen oder erforderlich ist, wird in entsprechenden Koranstellen widersprüchlich behandelt: So heißt es beispielsweise „Wenn die unantastbaren Monate abgelaufen sind, dann tötet die, die Partner begeben, wo ihr sie findet! [...]“ (Q 9,5).¹⁵ „Partner begeben“ bezieht sich auf die Christen in ihrer Zuordnung von Jesus als Sohn Gottes. Der temporale Zusatz am Satzbeginn lasse sich auf eine bestimmte historische Situation beziehen, nämlich eine Auseinandersetzung der frühislamischen Gemeinde in Medina mit ihren Gegnern. Daraus lasse sich somit keine überzeitliche Anwendung folgern. An anderen Stellen fehlt dieser temporale Zusatz, beispielsweise:

Bekämpft die, die nicht an Gott oder den jüngsten Tag glauben [...] unter denen, denen die Schrift gegeben worden ist [...]“ (Q 9, 29).

Mit denen, welchen „die Schrift gegeben worden ist“ sind die Christen und die Juden gemeint als Anhänger von Buchreligionen. Hier fehlt die zeitliche Zuordnung; im klassischen islamischen Recht sei dies seit dem 8. Jahrhundert so interpretiert worden, dass Christen und Juden durch den *Jihad* unter islamische Herrschaft zu stellen seien. Der offensive militärische Kampf gegen die nichtislamische Welt sei damit zu einer Kollektivpflicht geworden (vgl. SEIDENSTICKER 2016, S. 106 f.). Eine Individualpflicht bestehe nur dann, wenn islamisches Gebiet von Nichtmuslimen angegriffen werde. Nachdem die Koranaussagen nicht eindeutig sind, kommen die Rechtsschulen ins Spiel: wie oben erläutert, können diese in ihren Auslegungen divergieren. Dies betrifft dann auch die Fragen, wann ein Defensivfall vorliegt, oder ob – und wenn ja in welchen Situationen – der *Jihad* gegen andere Muslime geführt werden könne.

2.2 Die islamische Welt zwischen Prophetentradition und Moderne

Dass die kolonialisierte islamische Welt gegenüber dem Westen ins Hintertreffen geraten war, sei zunächst als ein militärisches und technisches Problem angesehen worden (vgl. PETERS 2005, S. 104). Aber bald sei klar geworden, dass auch auf der Ebene der Gesetzgebung, der Verwaltung und der Erziehung Reformprogramme ausgearbeitet werden müssten.

¹⁵ In dieser Arbeit werden alle Koranzitate in der Übersetzung von Hans Zirker wiedergegeben (ZIRKER 2010).

Von europäischer Seite sei in der Kolonialzeit die Überlegenheit der eigenen Kultur und des Christentums betont worden. Außereuropäische Kulturen, aber insbesondere der Islam und die Muslime, wurden als minderwertig und zurückgeblieben beschrieben (vgl. ebd., S. 106). Die islamische Kultur wurde als starr und fortschrittsunfähig angesehen, die Religion sei irrational. Zudem führte die Lehre des *Jihad* dazu, Muslime als kriegslüsternd und fanatisch zu betrachten. Am 29. März 1883 hielt Ernest Renan, ein französischer Historiker und Orientalist, an der Sorbonne einen weit verbreiteten Vortrag zum Verhältnis des Islams zur Moderne, wo er zur Entwicklung eines muslimischen Kindes bemerkte:

So wie es in seine Religion eingeweiht ist, um das zehnte bis zwölfte Lebensjahr, wird das muselmännische Kind, das bis dahin zuweilen noch ziemlich geweckt (sic!) war, plötzlich fanatisch, von jenem Dünkel gesättigt, es besitze Alles (sic!), was ihm als absolute Wahrheit gilt, wie über ein Vorrecht über das Glückliche, was gerade seine geistige Inferiorität ausmacht. Dieser dumme Hochmut ist das Laster, welches das ganze Sein des Muselmanns bestimmt. Die scheinbare Einfachheit seines Gottesdienstes flößt ihm eine wenig gerechtfertigte Verachtung vor den anderen Religionen ein (RENAN 1883, S. 1).

So geartete Angriffe auf die kulturelle Identität konnten nicht ohne Reaktionen bleiben. Die Konfrontation des Islams mit dem westlichen Kolonialismus führte Ende des 19. Jahrhunderts zur Ausbreitung panislamischer Ideen, die Trennlinie zwischen Kolonisierenden und Kolonisierten sei auch auf die religiösen Unterschiede zwischen Christen und Muslimen zurückgeführt worden. Der Islam habe damit eine neue Dimension erlangt und sei zum Bestandteil einer kulturellen Identität geworden, die es zu verteidigen galt (vgl. PETERS 2005, S. 105).

2.3 **Salafiyya und der Versuch einer Reform**

Für muslimische Intellektuelle sei es klar gewesen, dass der Islam im Gegensatz zu der westlichen Meinung, wie sie exemplarisch in dem Zitat Renans zum Ausdruck kam, keinesfalls dem Fortschritt entgegenstehe (vgl. PETERS 2005, S.107 f.). Der Islam sei im Frühmittelalter dem Westen kulturell und wirtschaftlich überlegen gewesen. Die Konsequenz wurde gezogen, dass es in der Geschichte offensichtlich zu einem Erstarren gekommen sein musste, was eine offenere Auslegung von Koran und Sunna und somit den notwendigen Wandel verhindert habe. Das wurde mit dem blinden Festhalten an den Äußerungen früherer Gelehrter in Verbindung gebracht. Dieser Nachahmung – arabisch *taqlid* – (vgl. ebd., S. 92) wurde wieder der oben thematisierte *ijtihad*, also die vernunftgemäße, flexiblere Auslegung von Koran und Hadithen, entgegengestellt. Mit der Ausübung des *ijtihad* sollte gezeigt werden, dass der Islam zum Wandel fähig sei, *ijtihad* sei so zum Bestandteil eines ideologischen Kampfes geworden (vgl. ebd., S. 108). Die frühen Reformen wollten somit

einerseits den Islam reformieren und von überkommenem Denken befreien, andererseits seien von ihnen viele westliche Wertvorstellungen übernommen worden und „sozusagen islamisiert“ (ebd., S. 109) worden.

Als „Vater des islamischen Reformertums“ (ebd., S. 109) könne *Saiyid Ahmad Khan* (1817 – 1898) aus Delhi bezeichnet werden. Nachdem 1857 in Indien ein Aufstand (die *Mutiny*) muslimischer und hinduistischer Soldaten niedergeschlagen wurde, sei ihm klar geworden, dass die Zukunft Indiens mit der Anwesenheit der Briten verknüpft sei. Seine Aktivitäten sowohl gegenüber den Muslimen als auch gegenüber den Briten seien auf eine Verbesserung der Beziehungen angelegt gewesen. Ahmad Khan wollte eine Form des Islams propagieren, welche für junge Muslime mit britischer Bildung attraktiv war. So forderte auch er das Recht auf vernünftige Auslegung des Korans (*ijtihad*). Dass der Koran sowohl mit der Vernunft als auch mit der Natur in Übereinstimmung läge, war ein zentraler Punkt seiner Lehre. Weiterhin nahm er Stellung zum Konzept des *Jihad*. Dieser sei nur dann Pflicht, wenn Muslime unterdrückt und davon abgehalten würden, ihren Glauben auszuüben (vgl. ebd., S. 113).

Als die drei einflussreichsten Reformer werden der Iraner *Jamal ad-Din al-Afghani* (1839 – 1897), der Ägypter *Muhammad Abduh* (1849 – 1905) und dessen syrischer Schüler *Rashid Rida* (1865 – 1935) genannt (vgl. JUNG 2005, S. 46). Es gäbe drei Gemeinsamkeiten: eine klassisch islamische und westlich wissenschaftliche Ausbildung, das anfängliche Interesse am sufistischen Islam,¹⁶ dann aber ihre Zuwendung zum Skripturalismus. Auch diese drei Reformer verbanden als Zeitzeugen des Kolonialismus die Schwäche der muslimischen Welt mit der Abkehr von den wahren Lehren des Islams, wie oben allgemein schon erläutert. Sie waren überzeugt, dass die islamische Religion in einer vernunftgeleiteten Interpretation in Übereinstimmung mit den Forderungen der Moderne und der Möglichkeit einer Integration westlicher Errungenschaften stünde. *Al-Afghani*¹⁷ schrieb die Ursachen der Stärke Europas dessen Aktivität, Unternehmungsgeist und Rationalismus zu. Dieses Europa sei jedoch nicht blind nachzuahmen, die Vereinbarkeit mit dem Islam sei zu beachten (vgl. PETERS 2005 S. 117). Der in seiner Zeit gelebte Islam sei jedoch verdorben, die wirklichen Grundlagen müssten durch Ausüben des *ijtihad* wieder freigelegt werden. Es stünde aber nichts der Annahme der europäischen Technik und Wissenschaft entgegen. Der

¹⁶ Der Sufismus stellt eine mystische Bewegung des Islams dar, welche ab dem 10. Jahrhundert in Lehrbüchern eine eigene Theologie entwickelte (vgl. RADTKE 2005, S. 67 f.). Im Zentrum steht die Lehre von der Einheit des Seins. Der Sufismus ist in Ordensstrukturen organisiert.

¹⁷ Dieser habe – da er überwiegend in sunnitischen Ländern lebte – seine Herkunft aus dem schiitischen Iran unter dem Namen *al-Afghani* verborgen (vgl. PETERS 2005, S. 114).

bedeutendste Schüler von *al-Afghani* war der Ägypter *Muhammad Abduh* (1849 – 1905). Er fügte sich letztlich der britischen Besetzung und war der Meinung, dass Ägypten vom Westen viel lernen könne (vgl. ebd., S. 120). *Abduh* wollte das Bildungssystem und die Scheriat Gerichte reformieren. Weiterhin versuchte er, Missverständnisse grundlegender Texte zu berichtigen und seiner Ansicht nach unbegründete Glaubenspraktiken wie die mancher Sufi-Orden zu beseitigen, da dadurch die Muslime gespalten würden. Die wahren Werte des Islams seien dieselben wie diejenigen der bürgerlichen Gesellschaft in Europa. Auch *Abduh* war der Meinung, dass der Islam an die Vernunft appelliere. Wo ein Widerspruch auftrete, sei jedoch die Vernunft zu bevorzugen. Naturgesetze und Koran stünden seiner Meinung nach nicht im Gegensatz, beide seien von Gott geschaffen beziehungsweise offenbart. *Abduh* sah wie die zuvor genannten Reformer die Pflicht zum *ijtihad*, also zur vernunftgemäßen Auslegung der Texte. Was die Scharia anbetraf, vertrat er die Meinung, dass in Koran und Hadithen die religiösen Pflichten für den Einzelnen klar dargelegt seien. Was die Beziehungen der Menschen untereinander beträfe, lägen in den Schriften jedoch nur allgemeine Grundsätze vor, die jeweils konkret mittels der Vernunft gesellschaftsverträglich ausgelegt werden könnten (vgl. ebd., S. 123). Bei *Rashid Rida*, dem Schüler *Abduhs*, sei es dann jedoch zu einer Einengung gekommen (vgl. JUNG 2005, S. 49): Der Kreis der Altvorderen sei auf die unmittelbaren Prophetengenossen eingeschränkt worden, die anfangs flexible Auslegung des Rechts sei einer positivistischen Auslegung gewichen. Er sei der Gründervater der Idee eines Islamischen Staates, mit dessen Verankerung in den Prinzipien des Korans, was die Schaffung einer islamischen Ordnung auf Grundlage der Scharia zur Folge habe.

Ein muslimischer Gelehrter, dessen Ideen – wie zu zeigen sein wird – erst später eine enge Beziehung zur *Salafiyya* und zum Salafismus bekommen sollte, war *Muhammad ibn ‘Abd al-Wahab* (1703/04 – 1792). Geboren auf der arabischen Halbinsel, trat er für eine strenge Auslegung des koranischen Rechts ein. Im Jahr 1745 kam es zu einem gegenseitigen Gelübde zwischen ihm und der Herrscherfamilie *Saud*, und damit zu einer „Verbindung von religiösem Eifer und Streben nach weltlichem Gewinn“¹⁸ (PETERS 2005, S. 96). Wie die *Salafiyya* sei auch die *Wahabiyya*¹⁹ geprägt von dem mittelalterlichen Gelehrten *Ibn Taimiyya*, in dessen Lehre die Einheit Gottes (arabisch *tauḥīd*) im Zentrum stehe. Verehrung könne nur Gott entgegengebracht werden, es dürfen somit keine menschlichen Mittler exis-

18 Für die gesamte vorliegende Arbeit gilt, dass in direkten Zitaten eventuell implizite Wertungen einzelner Autoren nicht vom Verfasser geteilt werden müssen.

19 In dieser Arbeit wird der Begriff *Wahabiyya* nach einer Anregung Guido Steinbergs verwendet, um die auf *Ibn Wahab* zurückgeführte Bewegung zu kennzeichnen. *Wahabismus* soll dagegen für die politische Ideologie stehen, die sich dieses Gedankenguts bemächtigt (vgl. STEINBERG 2014, S. 265, Fußnote 1). Beide Begriffe sind jedoch – wie *Salafiyya* – wissenschaftliche Fremdzuschreibungen und keine Eigenbezeichnungen.

tieren. Obwohl auch die *Wahabiyya* formal den *ijtihad* vertrete, sei die Auslegung so streng an Koran und Sunna orientiert, dass sie de facto einer hanbalitischen Rechtsordnung entspreche. Wie die *Salafiyya* Einfluss auf die *Wahabiyya* und den Salafismus nahm, wird aus dem weiteren Verlauf der geschichtlichen Entwicklung ersichtlich.

2.4 Die Weiterentwicklung im 20. Jahrhundert zum transnationalen *Jihad*

Dass es von den vormodernen muslimischen Reformern im Verlauf des 20. Jahrhunderts zu einer radikalen Veränderung und der Entwicklung zum Islamismus²⁰ kam, hänge mit dem globalen Diskurs der Moderne und einer globalen Öffentlichkeit zusammen (vgl. JUNG 2005, S. 51 ff.). Im Jahr 1928 gründete der Grundschullehrer *Hasan al-Banna* die ägyptische Muslimbruderschaft. Von ihm wurde die Lehre *Rashid Ridas* übernommen, also die Idee eines Islamischen Staates mit dominanter Rolle der Scharia.²¹ Der Gründer der Muslimbruderschaft *Hasan al-Banna* könne als geistiger Schüler der *Salafiyya* bezeichnet werden. Nach seinem Konzept sollte die soziale Krise durch die Wiederherstellung der sozialen Ordnung des „Goldenen Zeitalters“ (ebd., S. 51) – entsprechend der Prophetenzeit – überwunden werden. Der wesentliche Unterschied zu den Reformern wie *al-Afghani* oder *Abduh* sei jedoch, dass die Errungenschaften der westlichen Moderne in der Ideologie der Muslimbrüder keine Rolle mehr gespielt hätten. Entscheidend sei auch gewesen, dass die Muslimbruderschaft die intellektuellen Zirkel verlassen hätte: Gesellschaftskritik wurde transformiert in soziales Handeln, zum Beispiel im Bereich Gesundheit, Erziehung und Sozialfürsorge. Damit wurde eine breite Öffentlichkeit erreicht.

Im Jahr 1951 schloss sich der ägyptische Literaturkritiker *Sayyid Qutb* der Muslimbruderschaft an. Nach einem zweijährigen USA-Aufenthalt – von dem dortigen Leben abgestoßen – entwickelte er sich zu einem islamistischen Revolutionär (vgl. SEIDENSTICKER 2016, S. 50 f.). Er wurde im Zusammenhang mit staatlicher Verfolgung der Muslimbruderschaft unter Präsident Nasser 1954 zum ersten Mal, schließlich 1965 zum zweiten Mal verhaftet und 1966 öffentlich hingerichtet. Im Gefängnis, sicher auch geprägt von den Haftbedingungen, entwarf Qutb das theoretische Fundament eines militanten Islamismus: Nach dem Ansturm des westlichen Imperialismus müsse es einen Kampf zwischen dem Osten und dem in seinen Augen unzivilisierten Westen geben, zwischen der „shari‘a of God“ und der

20 Der Terminus *Islamismus* steht für den *politischen Islam* (vgl. FARSHID 2014, S. 166): Dieser bestrebt, die Grundsätze des Korans und der Sunna im gesellschaftlichen und politischen Alltag umzusetzen.

21 Die somit angestrebte neue Gesellschaft sei nicht mehr an der kolonialen Gesellschaft orientiert, die überwunden werden solle. Diese Engführung der *Salafiyya* wird im Sinne einer Variante teilweise als *Neo-Salafiyya* bezeichnet (vgl. SCHULZE 1990, S. 89 f.).

„shari`a of the jungle“ (zitiert nach: SHEPARD 2003, S. 532).²² Qutb konzeptualisierte den Begriff der *jahiliyya*, einer Wortneuschöpfung des Korans, oft mit „Zeitalter der Ignoranz“ (JUNG 2005, S. 55) übersetzt.²³ Diese verweist auf die Zeit der arabischen Gesellschaft vor der Verkündigung, wo noch menschliche Autoritäten anstelle göttlicher Souveränität anerkannt wurden (vgl. SHEPARD 2003, S. 524 ff.). Irgend einem Menschen oder einer Institution Souveränität zuzusprechen bedeute jedoch, ihm oder ihr Göttlichkeit zuzuschreiben mit der Folge, dass Menschen über Menschen herrschten. Anstelle eines Gegensatzes von *Islam-Westen* trat nun das Gegensatzpaar *Islam – jahiliyya*. Der Vorwurf von Resistenz des Islams gegenüber dem modernen sozialen Wandel werde von Qutb ad absurdum geführt: Kennzeichen für Rückständigkeit sei für ihn eine nichtislamische Ordnung, die in der *jahiliyya* vor der Verkündigung vorlag sowie in den aktuellen *jahiliyya*-Gesellschaften vorliege (vgl. DAMIR-GEILSDORF 2003, S. 88). So gewinne *jahiliyya* als das Gegenteil von *Islam* auch eine transhistorische Realität (vgl. SHEPARD 2003, S. 534). Die radikale Folgerung war nun, dass sich für Qutb alle Gesellschaften – einschließlich derjenigen der Muslime, welche politische und soziale Autorität Menschen oder Institutionen anstelle von Gott übereigneten – im Zustand der *jahiliyya* befänden. Damit propagierte er, mit einer kleinen Gruppe von *wahren Muslimen* wieder da zu beginnen, wo der Prophet begann. Der gewaltbereite Islamist folge so dem Beispiel des Propheten, der im paganen Arabien die islamische Offenbarung im *Jihad* mit Waffengewalt durchsetzte. Wo die *Salaḥiyya*-Gründerväter um *Muhammad Abduh* noch die semantische Breite des *Jihad*-Begriffes und dessen defensiven Charakter betont hätten, habe sich mit Qutb der Gedanke der machbaren islamischen Gesellschaft in eine revolutionäre Gewaltideologie verwandelt (vgl. JUNG 2005, S. 55).

Damir-Geilsdorf betont einen Aspekt von Qutbs Theorie, welcher korreliert zu obigem Benjamin-Zitat (und zum systemtheoretischen Zeitkonzept, wie weiter unten zu zeigen ist): In islamistischen Kontexten stehe die Erinnerung an das *Goldene Zeitalter* im Zentrum historischer Sinnbildung (vgl. DAMIR-GEILSDORF 2003, S. 99 ff.). Erinnerung verlaufe stets gegenwartsperspektiviert, was zu unterschiedlichen Geschichtskonstruktionen führe. Aber die Konstruktionen seien nicht nur retrospektiv, sondern auch prospektiv, da aus Akten historischer Sinnbildung – ebenso unterschiedliche – Zukunftsvisionen abgeleitet werden könnten. Zwischen dem Rekurs Qutbs auf den Frühislam als bereits verwirklichtes Ideal und seinem Aufruf zur Weiterentwicklung bestehe kein Widerspruch. Qutb enthistorisiere

22 Die Originalquelle ist arabisch.

23 Etymologisch als Derivat von *jahl* = Unbesonnenheit verweise *jahiliyya* auf den exzessiven heroischen Tatendrang des vorislamischen Helden. Der Begriff *jahiliyya* wäre dann koranisch eher als „Tabuisierung der paganen Lebensart“ zu begreifen (vgl. NEUWIRTH 2010, S. 205 ff.) und somit kein Zeitbegriff.

die Urgemeinde und betone ihre Werte, weiterhin entpersonalisiere er sie auch, um die Worte und Handlungen auf einen „islamischen Geist“ (ebd. S. 103) zurückzuführen.

Der Einfluss von Sayyid Qutb hält bis heute an und sei kaum zu überschätzen (vgl. SEIDENSTICKER 2016, S. 55): Wie oben beschrieben, kam es ab 1745 zu einer engen Beziehung von *Muhammad ibn ʿAbd al-Wahab* und dessen religiöser Lehre zu der saudischen Herrscherfamilie. Nach einer wechselvollen Geschichte des saudischen Staates wurde in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts das Königreich Saudi-Arabien gebildet, in dem die geistliche Macht nach wie vor wahabitisch geprägt gewesen sei. Zu einer engen Verbindung zwischen der *Salafiyya* und der *Wahabiyya* sei es durch die Flucht von Angehörigen der ägyptischen Muslimbruderschaft nach Saudi-Arabien – im Rahmen der schon erwähnten Verhaftungswelle unter Nasser – ab den 1950er Jahren gekommen (vgl. STEINBERG 2014, S. 273 ff.). So wurde beispielsweise *Sayyid Qutbs* Bruder *Muhammad* Professor für Glaubenslehre in Saudi-Arabien. Das islamistische Gedankengut der Ideen Qutbs habe sich mit der *Wahabiyya* verbunden, es sei ein saudiarabischer Jihadismus entstanden. Saudische Jihadisten besetzten beispielsweise vorübergehend die Große Moschee von Mekka 1979 (vgl. ebd., S. 286). Gruppen, die das Gedankengut Qutbs übernahmen, äußerten sich gegen Ende der 1980er Jahre zunehmend anti-amerikanisch, ohne die Herrscherfamilie direkt anzugreifen (vgl. ebd., S. 283). Diese militante Bewegung nahm mit dem Afghanistankrieg zu, der zahlreiche saudiarabische Kämpfer dorthin führte. Über diese saudiarabischen Kämpfer kann dann die weitere Entwicklung über Usama Bin Laden bis zum IS gezeigt werden (siehe Kapitel 3.4 in dieser Arbeit). Eine strategische Wende führte dazu, den mit den USA kooperierenden saudischen Staat als „nahen Feind“ (ebd., S. 292) schwächen zu wollen, indem man den „fernen Feind“ USA angreife.

So entwickelte sich aus der Bewegung der *Wahabiyya* der von der Muslimbruderschaft und Qutbs Jihad-Ideologie beeinflusste saudiarabische Wahabismus, den Guido Steinberg als die „wichtigste Wurzel des Salafismus“ (ebd., S. 265) betrachtet.²⁴ Die unten ausgeführte weitere Entwicklung, aus der auch der salafistische IS abzuleiten ist, macht klar, dass der Salafismus über den saudischen Wahabismus seine Ausbreitung erfuhr. Saudi-Arabien bleibe „das Epizentrum des Salafismus“ (ebd., S. 295). Auch Dietrich Jung betont, dass radikale islamistische Gruppen bis heute den Grundgedanken Sayyid Qutbs zustimmten (vgl. JUNG 2005, S. 55). Im gegenwärtigen Diskurs komme es jedoch zu einer Trivialisie-

24 Die enge Verbindung von Salafismus und Wahabismus führe dazu, dass manche Autoren zwischen diesen beiden Gruppierungen nicht unterschieden. Manche sprächen im saudiarabischen Kontext von Salafisten, anstatt von Wahabiten, eine Minderheit bezeichne Salafisten weltweit als Wahabiten (vgl. ebd., S. 265). Steinberg hält die Unterscheidung dennoch für sinnvoll, da sich die *Wahabiyya* bzw. der Wahabismus in der Auseinandersetzung mit dem saudischen Staat entwickelt habe. Genau diese Beziehung mache auch die Eigenart im Gegensatz zu anderen salafistischen Bewegungen aus.

rung und Popularisierung dieser Ideen (vgl. ebd., S. 46). Hier darf noch einmal auf die Hinweise von Damir-Geilsdorf und Shepard verwiesen werden, nämlich Qutbs *jahilliyya*-Konzept als transhistorische Realität zu interpretieren. Aus dieser postulierten Überzeitlichkeit heraus erklärt sich gemäß Jung das „essentialistische“ Islambild, welches „die gegenwärtigen globalen Debatten beherrscht“ (ebd., S. 59). Dabei spielten die elektronisch und digital vermittelten Massenmedien eine wesentliche Rolle: Eine globale Omnipräsenz, losgelöst von räumlicher Gebundenheit, treffe auf die Öffentlichkeit (vgl. ebd., S. 46). Dieses essentialistische Islambild sei jedoch nicht das Resultat ontologischer kultureller Determinanten, sondern das Ergebnis eines historischen Prozesses. Der Auslöseprozess der entsprechenden Zuschreibungen konnte entsprechend der ersten These der vorliegenden Arbeit genealogisch auf die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückgeführt werden. Im aktuellen Diskurs um die Flüchtlingsproblematik und salafistische Bedrohungen ist dieses Islambild Hintergrund der häufig medialisierten Kontrastfolie *der Islam gegen den Westen*.²⁵ Das Ziel der Salafiyya-Reformer des 19. Jahrhunderts, die Kompatibilität eines reformierten Islams mit dem Westen, sei gemäß Jung – gemessen an ihren eigenen Zielen – gescheitert (vgl. ebd., S. 46).

3 Der Salafismus des 20. und 21. Jahrhunderts

3.1 Salafismus als neues Phänomen: ein Arbeitsbegriff

Obwohl der Begriff *Salafismus* in den Medien und in der Öffentlichkeit zunehmend präsent ist, muss zunächst auf ein wissenschaftliches Defizit hingewiesen werden: *Salafismus* als trennscharfer, analytischer Begriff wäre ein Idealtypus, welcher bestimmte Merkmale objektiv erfassen müsste. Mittels dieser Merkmale könnte man diese Bewegung von anderen deutlich abgrenzen (vgl. NEZDA 2014, S. 80 f.). Ein solcher Idealtypus existiert jedoch noch nicht, da Salafismus bis auf Ausnahmen keine Selbstbezeichnung ist und wissenschaftlich unterschiedliche Zuweisungen vorliegen. Dass Salafismus eine Fremdzuweisung ist, beto-

²⁵ Im Gegensatz zu der im 19. Jahrhundert entstandenen pejorativen Kontrastfolie *Islam – Westen*, welche die aktuellen Diskurse prägt, existiert eine vergleichbare Kontrastfolie gegenüber dem Hinduismus oder Buddhismus in der westlichen Welt aktuell offensichtlich nicht: Die positiv konnotierte Zuschreibung der innerlichen und mystischen Seite dieser Traditionen und die aktuellen Rezeptionen asiatisch inspirierter Körpertechniken wie Zen, Yoga und Achtsamkeit dürfen hier beispielhaft angeführt werden. Ein zusätzliches Argument für diese differente Bewertung wird von Tomoko Masuzawa angeführt: „The difference, in effect, may amount to something as simple as this: Buddhism, or true Buddhism, is Aryan; Islam is Semitic“ (MASUZAWA 2005, S.145). Nicht überraschend sei die zunehmende Wertschätzung des Buddhismus in Europa einhergegangen mit einer zunehmenden Geringschätzung nicht-christlicher Monotheismen, speziell also Judentum und Islam (vgl. ebd., S. 145).

nen auch die Islamwissenschaftler Behnam T. Said und Hazim Fouad (vgl. SAID und FOUAD 2014, S. 28 f.). Sie problematisieren das Suffix *-ismus*, welches negative Konnotationen erzeugen könne, betonen jedoch, dass dies nicht zwangsläufig der Fall sei. Mit diesem Suffix würden auch Ideologien oder Kunstrichtungen, ein Beispiel sei „Kubismus“ (ebd. S. 29), ausgestattet. Die Autoren legitimieren den Begriff damit, dass sie Salafismus als Ideologie sehen, mit denen „die Welt politisch verstanden und geordnet“ (ebd., S. 29) werden könne, mit der Folge entsprechender Handlungskonsequenzen.²⁶ Die meisten salafistischen Prediger lehnten den Begriff Salafismus für ihre Glaubensrichtung ab und bezeichneten sich als „Verkünder des wahren islamischen Glaubens“ (YILMAZ 2014, S. 357). Eine der Ausnahmen stellt der türkische Prediger *Ubeydullah Arslan* dar, der sich wegen seiner Orientierung am Propheten und dessen Gefährten explizit selbst als „Salafist“ (vgl. ebd., S. 358 f.) bezeichnet. Es gibt andere Gruppen, die sich zwar nicht als Salafisten bezeichnen, jedoch als *salafi* und ihre Bewegung als *salafiyya*, um damit ihre Orientierung an den „frommen Altfordern (sic!)“ (NEDZDA 2014, S. 83) zu kennzeichnen. *Salafiyya* ist jedoch der Begriff, welcher wissenschaftlich auf die Reformbewegung des 19. Jahrhunderts bezogen ist. Und die Selbstbezeichnung als *salafi* werde von den jeweiligen Personen selbst unterschiedlich interpretiert, es gäbe also keinen Konsens. Manche Muslime, die ihre Verortung als *salafiyya* bezeichnen, grenzen sich von der Reformbewegung um al-Afghani, Abduh und Rida sogar explizit ab (vgl. WIKTOROWICZ 2006, S. 212): diese Reformer seien zu rationalistisch gewesen, Abduh beispielsweise interpretiere den Koran teilweise metaphorisch, die Reformer seien zudem zu sehr vom Westen beeinflusst gewesen.

Wegen dieser eher verwirrenden Situation wendet sich Justyna Nezda gegen eine Selbstdefinition und fordert, wissenschaftlich noch einen solchen Idealtypus Salafismus zu entwickeln (vgl. NEZDA 2014, S. 102). Orientiert an Tilman Seidensticker soll hier folgender Arbeitsbegriff Salafismus zu Grunde gelegt werden: *Salafismus ist eine Ende des 20. Jahrhunderts neu in Erscheinung getretene fundamentalistische, islamische Glaubens- und Denkrichtung, welche nur den Koran, die Prophetentradition sowie Glauben und Lebensweise der ersten drei Prophetengenerationen für die Quelle eines authentischen Islams hält.*

²⁶ Der Begriff *Ideologie* kann nicht-normativ als Ideenleere oder Weltanschauung begriffen werden (vgl. DUDEN ONLINE 2017), darunter können sowohl soziale oder politische als auch „weltfremde“ (ebd.) Theorien subsumiert werden. In der vorliegenden Arbeit wird der Ideologiebegriff mehrfach aus Arbeiten von Soziologen und Islamwissenschaftlern – bezogen auf fundamentalistische Religionen – zitiert. Da von Seiten der religiösen Akteure hinter *Religion* ein über Theorien, Ideen oder Weltanschauungen hinausgehender Bedeutungsüberschuss vorliegen dürfte (vgl. auch die Religionsheuristik unter 1.3), wird in der vorliegenden Arbeit der Begriff *Ideologie* von *Religion* abgegrenzt und – ohne normativen Hintergrund – als reduktionistisch interpretiert, sofern er das Weltbild religiöser Akteure bezeichnen sollte.

Von Bedeutung für den Salafismus ist die Verwirklichung dieses „reinen Islam[s]“ auch im Alltag (vgl. SEIDENSTICKER 2016, S. 24 f.).

Damit ist sowohl die Überschneidung in der Glaubens- und Denkrichtung zur Salafiyya formuliert, jedoch auch die Abgrenzung zu dieser Reformbewegung: erstens durch die zeitliche Einordnung und zweitens durch den strengen Bezug auf Koran und Sunna im Gegensatz zu der flexibleren Auslegung der Reformer des 19. Jahrhunderts. Die Selbstbezeichnung als *salafi* und *salafiyya* von manchen muslimischen Gruppierungen, die sich am Propheten und seinen Gefährten orientieren, kann – zusammen mit der oben explizierten historischen Entwicklungen – den in Wissenschaft und Öffentlichkeit verwendeten Begriff *Salafismus* rechtfertigen. Er muss dennoch als Fremdzuweisung mit den schon genannten Unschärfen in Bezug auf die Selbstwahrnehmung angesehen werden. Die unter Kapitel 4 folgende Analyse kann ebenfalls zur Verortung herangezogen werden: Der Salafismus weist die von Martin Riesebrodt formulierten fundamentalistischen Merkmale auf, welche in diesem Kapitel entwickelt werden.

3.2. Salafismus und das Problem der Ideengeschichte

Die Nähe des Salafismus zu der *Salafiyya* des 19. Jahrhunderts in ihrer Orientierung an der Frühzeit des Islams erscheint zunächst augenscheinlich. Tilman Seidensticker vertritt jedoch die Meinung, die historische und ideengeschichtliche Wurzel des Salafismus könne bis heute noch nicht nachvollzogen werden (vgl. SEIDENSTICKER 2016, S. 25 f.). Die Literatur hierzu liefert in der Tat ein widersprüchliches Bild: Einerseits zählt der Islamwissenschaftler Benem T. Said zwar mittelalterliche Gelehrte auf, an welchen sich aktuell die Salafisten orientierten, weswegen man von einer „großen ideologischen Strömung“ (SAID 2014, S. 223) sprechen könne: Zu diesen Gelehrten zählt er neben dem schon erwähnten *Ibn Taimiyya* aus dem 14. Jahrhundert auch den ebenfalls schon erwähnten *al-Wahab* aus dem 18. Jahrhundert (vgl. ebd. S. 223). Die *Salafiyya* des 19. Jahrhunderts taucht bei Said jedoch nicht im Sinne einer Brückenfunktion auf. Ein Problem der historischen Zuordnung liege auch darin, dass von Salafisten kaum eigene Schriften vorlägen, sondern dass sie lediglich Autoren wie unter anderem *Ibn Taimiyya* kommentierten (vgl. GHARAIBEH 2014, S. 108, Fußnote 8). Dass manche Salafisten sich zudem dezidiert von der *Salafiyya* distanzieren, wurde oben schon thematisiert.

Andererseits sieht Dietrich Jung in der Reformbewegung der *Salafiyya* die „Interpretationsgrundlage“ (JUNG 2005, S. 51) der modernen islamistischen Bewegungen. Der Gründer der Muslimbruderschaft *Hasan al-Banna* könne, wie schon erwähnt, als geistiger Schüler der *Salafiyya* bezeichnet werden. Auch andere Autoren neben Said weisen darauf hin, dass

sich Salafisten aller Schattierungen auf *Ibn Taimiyya* beziehen (vgl. GHARAIBEH 2014, S. 109), auf den auch die *Salafiyya* rekurrierte. Und die revolutionäre Gewaltideologie Sayyid Qutbs, der sich als Mitglied der Muslimbruderschaft entsprechend der *Salafiyya* an der Frühzeit des Islams orientierte, beeinflusste – wie ebenfalls schon erwähnt – die rezente radikale Islamismusszene (vgl. SEIDENSTICKER 2016, S. 55). Im Islamismus sieht Jung somit eine „einseitige Leseart der *Salafiyya*“ (JUNG 2005, S. 52, Hervorhebung vom Autor). Die Unübersichtlichkeit der ideengeschichtlichen Anknüpfung des Salafismus – von der Prophetenzeit über *Ibn Taimiyya*, die Reformer der *Salafiyya*, weiterhin über Sayyid Qutb bis Usama Bin Laden – wird weiter unten mit dem Konzept der Ungleichzeitigkeit aus einer andere Perspektive verständlicher.

Es herrscht jedoch Einigkeit darüber, dass das Phänomen Salafismus ein neues Phänomen ist und in Europa ab den 1990er Jahren auftaucht (vgl. AMGHAR 2014, S. 381). Den Aus-schlag hierzu hätten militante Aktivisten und Anhänger ultrakonservativer islamischer Strömungen aus Nordafrika gegeben, denen Sanktionen arabischer Regime drohten, und die vor allem in Frankreich, Großbritannien und Belgien Asyl beantragten. Auch ehemalige „Gotteskämpfer“ (ebd., S. 381) aus Afghanistan seien in dieser Zeit nach Europa gekommen, weiterhin seien Absolventen aus islamischen Universitäten, die von saudi-arabischen Theologen Unterstützung erhielten, Ende der 1980er Jahre nach Europa zurückgekehrt.²⁷ Wenn Amghar nun feststellt, dass in vielen Moscheen und Islamschulen Europas seit den 1990er Jahren *Salafisten* in führenden Positionen saßen (vgl. AMGHAR, S. 383), kann diese – neu etablierte – Fremdbezeichnung im Sinne einer ex-post Zuschreibung verstanden werden: Damit konnte diesen neu in Europa auftauchenden fundamentalistischen Gruppierungen in ihrer *salafi*-Orientierung eine kategorisierende Bezeichnung gegeben werden. Vor allem bei jungen Menschen mit Migrationshintergrund habe diese Bewegung Anklang gefunden, darauf wird noch einzugehen sein. Nachdem anfangs noch eine gewisse Einheit bestanden hätte, sei es nach dem Einmarsch der amerikanischen Truppen in Kuwait im August 1990 zu einer zunehmenden Differenzierung gekommen. Von wissenschaftlicher Seite werden seither verschiedene Klassifikationsmuster entwickelt, trotz unterschiedlicher Ansätze zeigen sich jedoch teils übereinstimmende Kategorien, wie im Folgenden herausgearbeitet wird.

²⁷ Im Jahr 1961 eröffnete die Islamische Universität Medina als Zentrum einer neuen Religionsaußenpolitik. Seither würden Studierende aus aller Welt anschließend wahabitisch-islamistische Lehren in ihre Heimatländer zurücktragen (vgl. STEINBERG 2014, S. 274).

3.3 Quietistischer, politischer und jihadistischer Salafismus

Die am häufigsten zitierte Klassifikation von Salafismus stammt von Quintan Wiktorowicz. Seine ausführlichere Charakterisierung von Salafismus²⁸ soll hier angeführt werden, sie korreliert zu obigem heuristischen Arbeitsbegriff unter 3.1:

Salafis are united by a common religious creed, which provides principles and a method for applying religious beliefs to contemporary issues and problems. This creed revolves around strict adherence to the concept of tawhid (the oneness of God) and the ardent rejection of a role for human reason, logic and desire. Salafis believe that by strictly following the rules and guidance in the Qur'an and Sunna [...] they eliminate the biases of human subjectivity and self-interest, thereby allowing them to identify the singular truth of God's commands (WIKTOROWICZ 2006, S. 207).

Die Entwicklung unterschiedlicher Strömungen sieht Wiktorowicz nicht so sehr in ihrer religiösen Orientierung, sondern in der unterschiedlichen Auffassung darüber, wie dieser Glaube für aktuelle Ziele und Probleme umgesetzt werden müsse (vgl. ebd., S. 208 ff.), somit müsse man kontextuelle Differenzierungen betrachten. Der Autor sieht drei abgrenzbare Fraktionen: Erstens die „Puristen“²⁹ (ibd., S. 217), welche die reine Umsetzung von Koran und Sunna im Konsens mit den Prophetengefährten in den Vordergrund stellten. Einmischung in Politik sei mit der Gefahr der Korruption und Ungerechtigkeit verbunden, da die Gesellschaft die Glaubenslehre noch nicht verstehe. Ihre Aktivitäten richteten sich eher auf die Ausbreitung des Glaubens, auch in der Erziehung. Das entspreche einer Verortung in die mekkanische Zeit des Propheten, in welcher der *Jihad* noch in obigem Sinn des *großen Jihad* als friedliche Anstrengung für den Glauben verstanden worden sei. Eine zweite Gruppe stellen die politischen Salafisten – „the politicians“ (ibd., S. 221) dar: Puristische Gelehrte in Saudi-Arabien seien in den 1980er und 1990er Jahren von jungen Studenten in Frage gestellt worden, welche eine Umsetzung der Salafi-Bewegung betreffend aktueller Probleme forderten. Gewalt lehnten sie ab, hätten jedoch die ältere Generation von Gelehrten in die Defensive gedrängt. Wiktorowicz verortet auch die Muslimbruderschaft in diese Gruppe (vgl. ebd., S. 222). Der politische Salafismus erhielt massiven Aufwind nach der irakischen Besetzung Kuwaits durch die saudische Erlaubnis für die Stationierung amerikanischer Truppen, was als eine neue Dominanz-Strategie der USA gegenüber der muslimischen Welt gesehen wurde (vgl. ebd., S. 223). Die dritte salafistische Bewegung stellen gemäß Wiktorowicz die „Jihadisten“ (ibd., S. 225) dar, deren Ursprung auf den Afghanistankrieg gegen die Sowjetunion zurückgehe, weil damit radikale politische Gelehrte in einen Kontext von militärischer Ausbildung und Kriegsführung geraten seien. Die politische

28 Wiktorowicz benutzt teilweise den Begriff „salafism“ (WIKTOROWICZ 2006, S. 222), aber überwiegend schreibt er „Salafi movement“, „Salafis“ (ibd., S. 207), oder „Salafi community“ (ibd., S. 221).

29 Wiktorowicz schreibt „purists“. In dieser Arbeit werden jedoch, um den Sprachfluss nicht zu unterbrechen, klar übersetzbare englische Begriffe auf deutsch zitiert.

und wirtschaftliche Nähe Saudi-Arabiens zu den USA verleitete Usama bin Laden letztendlich 1996 zu einer „Kriegserklärung“ (ebd., S. 226) an die USA und die Saudis.³⁰ Der politische Kampf jihadistischer Salafisten könne als „transnational-oppositionell“ (AMGHAR 2014, S. 394) bezeichnet werden, es habe sich eine Deterritorialisierung Richtung Westen vollzogen. Bevor auf weitere Klassifikationen des Salafismus eingegangen wird, soll eine Abgrenzung von Arbeitsbegriffe erfolgen.

3.3.1 Abgrenzung: Islamismus, Salafismus, Extremismus und Terrorismus

Die politische und jihadistische Ausprägung des Salafismus gehöre in die Kategorie des „politischen Islams“ (FARSCHID 2014, S. 166). Dieser Ausdruck wird – wie oben in Fußnote 20 schon zitiert – synonym mit „Islamismus“ (ebd., S. 166) verwendet und steht für das Bestreben, die Grundsätze des Korans und der Sunna im gesellschaftlichen und politischen Alltag umzusetzen. Das heißt, der quietistische Salafismus ist fundamentalistisch, aber nicht islamistisch. Politischer und jihadistischer Salafismus sind Formen des fundamentalistischen Islamismus. Der jihadistische Sektor des Salafismus wird oft auch mit dem Terminus *extremistisch* oder *terroristisch* belegt (vgl. ebd., S. 161 ff.). Als Strukturmerkmale von politischem und auch religiösem *Extremismus* könne man dessen Bestrebungen gegen einen demokratischen Verfassungsstaat nennen, verknüpft mit Absolutheitsanspruch und Deutungsmonopol. Es zeige sich die Konstruktion einer „Freund-Feind-Dichotomie“ (ebd., S. 162) und letztlich die Gewaltakzeptanz. Unter *Terrorismus* soll eine Form *politischer Gewalt* verstanden werden, als deren typische Elemente die direkte Schädigung von Menschen durch Menschen zu politischen Zwecken im öffentlichen Raum angesehen werden (vgl. SAID 2014, S. 198). Der Begriff Terrorismus bezeichne somit den politischen Aspekt, sei aber immer mit Unschärfen behaftet, da je nach Perspektive ein Terrorist auch als „Freiheitskämpfer“, „Rebell“ oder „Guerilliero“ bezeichnet werde (ebd., S. 198). Olaf Farschid betont, dass im jihadistischen Salafismus ursprünglich religiös konnotierte Begriffe und Konzepte, die auch im nicht-extremistischen Bereich zu finden sind, durch die kontextuell überlagerte Ideologie erst extremistisch aufgeladen, also funktionalisiert werden (vgl. FARSCHID 2014, S. 167 f.). Der Problembereich Gewalt im Zusammenhang mit Religion allgemein ist ein gesondert zu behandelndes wissenschaftliches Thema, ihm sind schon unzählige Veröffentlichungen gewidmet (vgl. beispielsweise KIPPENBERG 2008, passim). Dieser Aspekt kann hier nicht weiter vertieft werden, drei aktuellere Stellungnahmen zum vorliegenden Thema sollen jedoch exemplarisch angeführt werden: Religion sei sicher

30 Die Entstehung von a-Qaida ist in 3.4 gesondert dargestellt.

nicht ursächlich für Gewalt, aber ebenso wenig für friedliches Handeln (vgl. SAID 2014, S. 199). Said ist jedoch der Meinung, dass Religion konzeptionell und historisch eng mit struktureller wie auch direkter Gewalt verbunden sei. Ein solcher Zusammenhang wird auch von dem US-amerikanischen Soziologen und Religionswissenschaftler Mark Juergensmeyer vertreten: Bezogen auf Texte des Alten Testaments und des Korans, aber auch auf geschichtliche Ereignisse wie exemplarisch die Kreuzzüge oder die kriegerischen Auseinandersetzungen Mohammeds mit Mekka konstatiert er eine „merkwürdige Anziehungskraft“ (JUERGENSEMEYER 2003, S. 27) zwischen Religion und Gewalt. Hier darf in Zusammenhang zu der Problematisierung von Religionsdefinitionen in Kapitel 1.3 angemerkt werden, dass sowohl die Zuschreibung von Gewalt zu Religionen im Allgemeinen, aber genauso die Ablehnung eines solchen Zusammenhangs, eine – eventuell unreflektierte – substanzialistische Festlegung eines Wesens von Religion zum Hintergrund haben muss, was religionswissenschaftlich nicht aufrecht erhalten werden kann. Der reduktionistische Aspekt einer Funktionalisierung von religiösen Konzepten, wie von Farschid eingenommen, wurde ebenfalls im Kapitel 1.3 angesprochen. Ein Zusammenhang von Gewalt und Religion kann nur situativ und kontextuell abgeklärt werden: Aus Sicht der salafistischen Akteure kann Gewalt religiös aus der Interpretation von Koran und Sunna legitimiert werden, wie im Kapitel 2.4 begründet wurde. Die Bedeutung einer autorisierten Tradition wurde in obiger Religionsheuristik angeführt. Aus dieser autorisierten Tradition kann aus emischer Sicht auch die Konstruktion einer Essenz des Islams erfolgen, was vice versa wiederum zur Konstruktion der aktuell medialisierten Kontrastfolie beiträgt, wie oben ausgeführt.

Im Kapitel 6 wird Salafismus als System betrachtet. Zum Thema Gewalt und Religion darf vorgegreifend eine systemtheoretische Perspektive aus einer entsprechenden Arbeit formuliert werden. Diese Beurteilung dürfte auch religionswissenschaftlich haltbar sein, entsprechend dem in Kapitel 1 entwickelten zweispurigen Religionsverständnis: Bei Konflikten entstünden neuartige soziale Systeme, die getrennt beobachtet werden müssten, und sich somit nicht auf *eine Konfliktursache* wie beispielsweise einen Kampf der Kulturen reduzieren ließen (vgl. WOLLMANN 2013, S. 28 ff.). Man gehe von handlungsmächtigen Akteuren aus, wobei der Einsatz von Religion zur Eskalation oder Deeskalation eingesetzt werden könne. Ohne die „Wirkmächtigkeit religiöser Positionen“ (ebd., S. 30) zu leugnen, stünden diese aber oft unverbunden neben anderen Motivatoren zur Gewalt wie Machterhalt oder Streben nach politischer Autonomie. Religion werde so zur „intervenierenden Variablen“ (ebd., S. 29).

3.3.2 Weitere Klassifikationen des Salafismus

Die Klassifizierung von Wiktorowicz sei in der Forschung auf breite Zustimmung gestoßen, stößt jedoch auch auf Kritik (vgl. NEZDA 2014, S. 89). Laut Wiktorowicz unterscheide sich die Glaubenslehre der Salafisten nicht, lediglich die unterschiedliche Glaubenspraxis lege er seiner Einteilung zu Grunde. Justina Nedza zeigt jedoch auf, dass in der Rechtsfindung und in der Glaubenslehre erhebliche Unterschiede innerhalb der salafistischen Kategorien nach Wiktorowicz vorlägen, was zu einer weiteren inneren Differenzierung führe. So werde zum Beispiel heftig darüber diskutiert, ob und wann einem muslimischer Herrscher der Vorwurf der Apostasie, des Glaubensabfalls (*takfir*), gemacht werden könne (vgl. ebd., S. 90). Joas Wagemakers exemplifiziert diese weitere Differenzierung: Es gäbe ein muslimisches Konzept, das allen Salafisten als Grundlage diene (vgl. WAGEMAKERS 2014, S. 63 ff.): Die arabisch als *al-wala' wa-l-bara* bezeichnete Doktrin kann mit *Assoziation und Dissoziation* umschrieben werden und bezeichne die Notwendigkeit für alle Muslime, sich loyal gegenüber den Mitgläubigen zu verhalten und sich von – in ihren Augen – Ungläubigen zu distanzieren (vgl. NEZDA 2014, S. 88, Fußnote 24). Dieses Assoziations-Dissoziations-Prinzip zeige sich gemäß Wagemakers auf drei Ebenen (vgl. WAGEMAKERS 2014 S. 69 ff.): Erstens auf der sozialen und zwischenmenschlichen Ebene, was sich zum Beispiel auf die Art der Mission auswirken könne. Zweitens auf einer politisch-militärischen Ebene. Es sei Muslimen beispielsweise nicht gestattet, Allianzen mit Nicht-Muslimen einzugehen. Drittens bezieht sich das Prinzip auf die Loyalität gegenüber Gott einerseits und die Ablehnung eines Herrschers, der die Scharia nicht in vollem Umfange anwende andererseits, was letztlich zum *Jihad* gegen diesen Herrscher führen müsse. Auf den ersten Blick könne diese Dreiteilung mit den Kategorien quietistisch, politisch und jihadistisch von Wiktorowicz kompatibel erscheinen (vgl. ebd, S. 70 ff.). Wagemakers kann jedoch nachweisen, dass innerhalb der Wiktorowicz'schen Kategorien erhebliche Diskrepanzen vorlägen, wie die Assoziations-Dissoziations-Doktrin umzusetzen sei. Ein Beispiel soll genügen: Die Unterstützung der USA nach dem 11. September 2001 durch einige muslimische Länder wie Saudi-Arabien wurde von *Jihad*-Salafisten selbstverständlich als falsche Loyalität gebrandmarkt. Aber auch ein ausgesprochener Quietist aus Jordanien, *al-Albani*, der sich von Politik und Einflussnahmen fern hielt, verurteilte diese Hilfe mit dem Grundsatz von *al-wala' wa-l-bara*. Wagemakers will somit die Inhomogenität der Gruppierungen gemäß Wiktorowicz aufzeigen, aber auch er hält die drei Kategorien Puristen/Quietisten, politische Salafisten und Jihadisten für eine „grundlegend richtige Analyse“ mit gewissen Unzulänglichkeiten (vgl. ebd., S. 74 f.).

Nina Wiedl kritisiert, dass die Einteilung von Wiktotorowicz für bestimmte arabische Länder Geltung beanspruchen könne, jedoch nicht übertragbar sei in einen Kontext, in welchem Salafisten innerhalb eines demokratischen, nicht-islamischen Staates lebten (vgl. WIEDL 2014, S. 413 ff.). Sie unterteilt deutsche Salafisten in 4 Idealtypen: erstens die kleine Gruppe von *puristischen* oder auch *quietistischen Salafisten*, welche vorwiegend im Internet zu finden seien.³¹ Die größte Gruppe bezeichnet die Autorin als *Mainstream-Salafisten* (vgl. ebd., S. 414), welche Missionsarbeit unter Nicht-Muslimen betreiben, aber auch Methoden der außerparlamentarischen Opposition anwenden, wie islamische Protestkundgebungen und andere Kampagnen. Auf diese deutsche Gruppierung wird weiter unten noch eingegangen. Aus dem Umfeld der Mainstream-Salafisten sei die dritte Gruppe hervorgetreten, welche Wiedl als die *radikalen Salafisten* bezeichnet. Vertreter dieser Gruppe legitimierten theoretisch den *Jihad* gegen Herrscher muslimischer Länder, die der Apostasie bezichtigt werden, forderten jedoch nicht direkt dazu auf. Die vierte Gruppe entspricht den *Jihad-Salafisten*, welche offen zum bewaffneten Kampf auffordern. Wie zu sehen ist, orientiert sich Nina Wiedl trotz aller Kritik an der Einteilung von Quintan Wiktorowicz,³² wie auch andere Autoren, die je nach Perspektive innerhalb dessen Einteilung Subgruppierungen formulieren, wie zum Beispiel Samir Amghar (vgl. AMGHAR 2014, S. 385 ff.).

3.4 Salafismus in seiner Beziehung zu al-Qaida und dem Islamischen Staat³³

Von Bedeutung für die vorliegende Arbeit ist die Tatsache, dass salafistische Bewegungen, wie oben zitiert, retrospektiv ab den 1990er Jahren auftauchten. Erst um die Jahrtausendwende seien sie von westlichen Islamwissenschaftlern „richtig registriert“ (SEIDENSTICKER 2016, S. 24) worden. Wie ebenfalls schon ausgearbeitet, wurde für diese offensichtlich neue Bewegung die Fremdbezeichnung *Salafismus* geprägt. Aus dem Folgenden kann abgeleitet werden, dass *der Salafismus* sich erst in der konflikthaften Auseinandersetzung einer bestimmten islamischen Strömung mit westlichen Ländern konstituiert hat. Dass diese Konfrontationen sich primär nicht auf amerikanischem oder europäischem Boden abspiel-

³¹ In Fußnoten von Wiedls Arbeit werden einige wenige URLs erwähnt, die entsprechenden Seiten sind zum Teil nicht mehr erreichbar, eine steht zum Verkauf. Da die quietistischen Salafisten jedoch einen sehr kleinen Anteil darstellen und in der Öffentlichkeit nicht präsent sind, wird dieser Aspekt hier nicht weiter ausgearbeitet.

³² Wiedl unterteilt lediglich die *politischen Salafisten* Wiktorowiczs in die größte deutsche Gruppe der *Mainstream-Salafisten* und die Abspaltung der *radikalen Salafisten*, die noch nicht zum *Jihad* auffordern.

³³ Der *Islamische Staat* (IS) wird in dieser Arbeit nicht in Anführungszeichen gesetzt oder als *sogenannter* IS bezeichnet, da dies eine normative Implikation hätte und religionswissenschaftlich von der Selbstverortung ausgegangen werden darf. In der Literatur wird der IS – orientiert an der Staatstheorie Bourdieus – auch als *Parastaat* bezeichnet (vgl. GÜNTHER und KADEN 2016, S. 93 und S. 111f.).

ten, sondern in Afghanistan, im Irak oder in Syrien, steht in einer globalisierten Welt dazu nicht im Widerspruch. Wenn weiter unten der Salafismus im Westen, und speziell auch die deutsche Perspektive, systemtheoretisch analysiert werden soll, spielen diese politischen und kriegesischen Konfrontationen eine wichtige Rolle, da zum Beispiel enge Verbindungen von deutschen Salafisten zu dem IS bestehen. Dazu muss im Zusammenhang zum Thema dieser Arbeit zunächst die Salafismus-Zuordnung des IS begründet werden. Ein eingehender historischer Abriss der komplexen Entwicklung des IS ist in dieser Arbeit nicht möglich. Im Folgenden werden jedoch die wichtigsten historischen Brennpunkte in sehr kondensierter Form angeführt, welche den IS in seiner eigenen Verortung und in seiner Verbindung zu Europa und den USA aufzeigen:

Im Zusammenhang des afghanischen Befreiungskampfes gegen die sowjetische Besatzung bildete der Saudi Usama Bin Laden 1988 eine militärische Basis, genannt *al-Qaida*, im pakistanischen Peschawar (vgl. SEIDENSTICKER 2016, S. 90 ff.). Der Einfluss Bin Ladens und die überlegene Zahl saudischer Kämpfer in diesem *Jihad* gegen die Sowjetunion erklären den wahabitischen Einfluss, welcher vom radikalen Islamismus Qutb's geprägt gewesen sei. Seidensticker bezeichnet diesen neu entstandenen militanten Islamismus – man muss wieder sagen, ex-post – schon als „jihadistischen Salafismus“ (ebd., S. 91). Nach der Besetzung Kuwaits durch Saddam Hussein 1990 fühlte sich Saudi-Arabien selbst bedroht. Ein Angebot Bin Ladens an das saudische Königshaus zur Mobilisierung eines *Jihad* wurde abgelehnt, stattdessen wurde die Stationierung von US-Truppen in Saudi-Arabien erlaubt, was zum Bruch Bin Ladens mit dem Königshaus führte. Im August 1996 kam es zur schon erwähnten „Kriegserklärung“ (ebd., S. 97) Bin Ladens und weiterer Vertreter militanter islamistischer Gruppen gegen die USA. Der Hauptadressat sei aber Saudi-Arabien gewesen, das dazu aufgerufen wurden, die „Kreuzritter“ (ebd., S. 97) zu vertreiben um einen wahren islamischen Staat auf der Halbinsel zu errichten. Der mit dem Anschlag vom 11. September 2001 von *al-Qaida* erhoffte politische und ökonomische Zusammenbruch der USA erfüllte sich nicht. Nach dem Einmarsch der USA im Irak 2003 unter dem Vorwand, dass Saddam Hussein über Massenvernichtungswaffen verfüge, kam es 2004 zur Gründung einer Tochterorganisation der *al-Qaida*, der „al-Qaida im Irak“ *AQI* (ebd., S. 100) unter dem Jordanier *az-Zarqawi*, der auch schon in Afghanistan gekämpft hatte. Nach Zarqawis Tod wurde 2006 von der Organisation der *Islamische Staat im Irak*, *ISI* aufgerufen. Vorübergehend von untergeordneter Bedeutung trat mit Beginn des syrischen Bürgerkrieges die Organisation zur Unterstützung der syrischen Opposition wieder auf. Im Jahr 2012 rief *Abu Bakr al-Baghdadi* den „Islamischen Staat im Irak und Syrien“ *ISIS* (ebd., S. 101) aus. Nachdem anschließend mehrere Grenzübergänge vom Irak nach Syrien in die Gewalt des *ISIS* fielen

und für offen erklärt wurden, rief die Organisation 2014 den *Islamischen Staat* (vgl. ebd., S. 101) aus, wobei *al-Baghdadi* den Kalifentitel annahm.

Aus dem Genannten erklärt sich der saudische, wahabitische Einfluss von *al-Qaida* und deren Tochterorganisationen bis zum *IS*. Weiter oben wurde der Einfluss der *Salafiyya* auf die *Wahabiyya* beschrieben. Die *salafi*-Orientierung des *IS* führt zur Klassifikation als *jihadistischer Salafismus* durch Seidensticker. Auch andere Islamwissenschaftler sehen das so: Die Ideologie³⁴ des *IS* sei eine besonders militante Interpretation des Salafismus (vgl. STEINBERG 2016, S. 121). Steinberg beschreibt auch die Hinwendung des *IS* zum Ur-Islam, zu Koran und Sunna. Ein entscheidender Unterschied zur *Salafiyya* betrifft die Auslegung der Scharia: Wie aus den obigen Ausführungen hervorgeht, entspricht das wahabitische Recht – und somit auch das Rechtsempfinden des Salafismus, der aus dieser Strömung hervorging – de facto der engen Auslegung der hanbalitischen Schule, direkt bezogen auf Koran und Sunna. Die Reformbewegung der *Salafiyya* forderte dagegen den *ijtihad* – die flexible Auslegung der Schriften – zur Anpassung an die Moderne. Ein weiterer entscheidender Unterschied besteht gemäß Dietrich Jung darin, dass sich der Islamismus nicht in intellektuellen Zirkeln bewegt, sondern sich in einer globalen Öffentlichkeit präsentiert. Der religiöse oder ideologische Hintergrund spiele eine geringere Rolle, es komme zu einer Trivialisierung und Popularisierung der Ideen (vgl. JUNG 2005, S. 46). Vom *IS* werden eher Kampfhandlungen oder die Instrumente, mit denen er den Alltag in den besetzten Gebieten regelt, dargestellt. Kommuniziert wird somit auch die unnachgiebige Umsetzung der salafistischen Verhaltensvorschriften: Von Kleiderordnungen bis zu den Gerichtshöfen, in denen die in der Schrift erwähnten Strafen wie Abtrennen der Hand bei Diebstahl, Enthauptung nach Mord oder Steinigung bei Ehebruch verhängt werden (vgl. STEINBERG 2016, S. 121 f.).

Als Auslöser des Salafismus lassen sich somit – wie der kurze Abriss der politischen Auslöser gezeigt hat – die kriegerischen Auseinandersetzungen jihadistischer Islamisten gegen die in ihren Augen ungläubigen Staaten wie zunächst der Sowjetunion, später der USA oder Europa festmachen. Es zeigt sich jedoch bezüglich der Legitimierung des *Jihad* und der Regelung des Alltagslebens eine Rezeptionslinie von *Ibn Taimiyya* und *al-Wahab* über die *Salafiyya* und die *Wahabiyya* bis zu Qutb, welcher das ideologische Grundgerüst des Jihad-Salafismus formulierte.

34 Mit dem Begriff *Ideologie* wird von dem Autor eher die politische Zielrichtung der Organisationen hervorgehoben. Religionswissenschaftlich muss jedoch immer der religiöse Bezug daneben gestellt werden, da vom einzelnen Akteur eher nicht eine Ideologie, sondern die Religion das Movens sein kann, jedoch nicht muss (vgl. auch Fußnote 26).

3.5 Salafismus: eine deutsche Perspektive in globaler Vernetzung

3.5.1 Zur Geschichte des deutschen Salafismus

In Deutschland wurde der Anteil von Salafisten in einer Arbeit von 2014 mit 4000 bis 5000 Personen angegeben, entsprechend einer kleinen Minderheit von etwa 0,1 Prozent der etwa 4 Millionen Muslime (vgl. WIEDL 2014, S. 411). Seidensticker gibt für das Jahr 2015 jedoch schon rund 10 000 Anhänger an (vgl. SEIDENSTICKER 2016, S. 27). Schätzungsweise 90% der deutschen Salafisten gehörten dem politischen Salafismus an (vgl. SAID 2014, S. 193).³⁵ Der Grundstein der deutschen Salafismus-Szene sei in den 1990er Jahren durch einzelne Imame in Moscheen gelegt worden, welche dann zusammen mit einem kleinen Kreis weiterer Aktivisten 2001 Webseiten, z.B. *salaf.de*, gegründet hätten (vgl. WIEDL 2014, S. 417 f.). Die Homepages der drei von Wiedl genannten Adressen sind aktuell gelöscht. Die Unterseiten beispielsweise von *salaf.de* sind jedoch unter dem Namen *Al-Islaam* nach wie vor präsent. Der salafistische Bezug wird in der Webseite genannt:

Unsere Absichten basieren auf folgenden Zielen, die wir für die Gemeinschaft der Muslime zu realisieren versuchen: [...] Die Rückkehr zum edlen Quran (sic!) und der authentischen Sunnah (sic!) des Propheten, und das Begreifen beider entsprechend dem Verständnis und den Handlungen der Salaf (fromme Vorfahren). Das ist im Einklang mit dem, was Allah sagt [...] (AL-ISLAAM 2006).

Die nicht genannten Autoren distanzieren sich von politischen Parteien und Gewalt. Ihr Bezug auf *Ibn Taimiyya* und *al-Wahab* geht aus Verlinkungen hervor (vgl. ebd., link: Manhadsch ff.). Seit 2005 sei es mit Unterstützung junger, in Deutschland geborener oder aufgewachsener Prediger zu intensiverer Missionsarbeit gekommen (vgl. WIEDL 2014, S. 418 ff.) Hier ist Pierre Vogel alias *Abu Haza* (geb. 1978) zu nennen, welcher an der *Umm al-Qura* Universität in Mekka studierte. Zusammen mit dem aus Gaza kommenden Kölner Geschäftsmann Abou-Nagie, welcher 2005 die Organisation *Die Wahre Religion* (DWR) gegründet hatte, produzierten sie Tausende DVDs zur Missionsarbeit und stellten Predigten ins Netz, zum Beispiel über die Seite *diewahrereligion.de*. Claudia Dantschke weist nach, dass die Facebook-Fangemeinde dieses Netzwerkes allein zwischen 2011 und der Abfassung ihres Artikels, also innerhalb von 2 Jahren, von etwa 8000 auf über 45 000 zugenommen habe (vgl. DANTSCHKE 2014, S. 501).³⁶ Als weiterer Aktivist in Deutschland ist der Türke Muhamed Ciftci von Bedeutung: auch er studierte in Saudi Arabien an der Islamischen Universität von Medina und gründete das *Islamische Bildungs- und Kulturzentrum*

³⁵ Said folgt hier der Klassifizierung von Wiktorowicz. Unter die politischen Salafisten würde gemäß Nina Wiedl die große Gruppe der Mainstream-Salafisten und die kleinere der radikalen Salafisten fallen (s. o. Kapitel 3.3.2), die jedoch nicht zum Jihad aufrufen.

³⁶ Die Veröffentlichung ist von 2014, also stammen die Daten wohl von 2013.

Braunschweig e. V. mit angegliederter Islamschule. Der Lehrplan orientiere sich an dem der Universität von Medina (vgl. WIEDL 2014, S. 418 ff.).

Offizielle Sprecher der deutschen Salafisten gäbe es nicht, was eine Fragmentierung zur Folge habe. Die Finanzierung laufe über Spenden, jedoch auch Sachspenden und Literatur aus Saudi-Arabien und Ägypten, wobei Saudi-Arabien für deutsche Studenten auch Stipendien für die religiösen Universitäten vergäbe und Pilgerfahrten nach Mekka finanziell unterstütze. Das Ziel salafistischer Prediger sei, den Islam³⁷ als höchste Religion bekannt zu machen. Sie bedienten sich eschatologischer Prophezeiungen bezüglich des zu erstrebenden Paradieses. Es gäbe „ausgeklügelte Konzepte“ (ebd., S. 422) in kostenlosen Trainingskursen zur Mission, wobei die Zielgruppe Atheisten, Christen, aber auch die Muslime seien, welche nicht die Sunna als bindende Rechtsquelle akzeptierten. Wiedl stellt die wichtige sozialintegrative Funktion für die Rezipienten heraus, ebenso die Befriedigung einer Sinn-suche im Diesseits. Zudem käme es durch Seminare, gemeinsame Freizeitaktivitäten und Ritualisierung des Alltagslebens zu einem Gemeinschaftsgefühl, das einige als „essentiellen Bestandteil der Anziehungskraft des Islams“ beschreiben (ebd., S. 423). Die Wichtigkeit des Internets speziell für salafistische Gruppen zeige sich darin, dass im Sommer 2013 bei der Stichwortsuche *Islam* fünf der ersten zehn Seite salafistisch orientiert gewesen seien. Dadurch habe sich das anfangs noch kleine Netzwerk als Massenbewegung präsentieren können. Das deutsche Netz sei von Übersetzungen klassischer arabischer Texte und religiöser saudi-arabischer Literatur und Rechtsgutachten salafistischer Gelehrter „überflutet“ (ebd., S. 422). Da die Mehrzahl der Imame in Deutschland nicht Deutsch sprächen, erreichten die deutschsprechenden salafistischen Prediger viel eher ihr meist junges Publikum aus in Deutschland geborenen Muslimen oder deutschen Konvertiten. Für Deutsche oft aus der zweiten oder dritten Generation von Muslimen würden so ethnische, nationale und sprachliche Barrieren überwunden. Teilweise würden jedoch Rechtsgutachten religiöser Autoritäten für den deutschen Kontext auch revidiert: Pierre Vogel fordere zum Beispiel die Beteiligung von Frauen als Rednerinnen bei Kundgebungen (vgl. ebd., S. 425).

Die Fragmentierung der salafistischen Gruppierungen wurde schon erwähnt: Es kam beispielsweise zu einer Trennung von Pierre Vogel und Abou-Nagie, weil dieser die Apostasie von Präsidenten, welche nicht nach dem Koran regierten, forderte (vgl. oben: dies kann je nach Ausrichtung zum *Jihad* legitimieren). Vogel verlies die Gruppe *DWR* und gründete mit Ciftci das Projekt *Einladung zum Paradies* (vgl. ebd., S. 427), was in der Klassifizierung von Nina Wiedl zu der Aufspaltung zwischen Mainstream-Salafisten und radikalen Salafisten führte. Ab 2009 sei es zu staatlichen Maßnahmen gegen die salafisti-

37 Damit ist selbstverständlich die salafistische Vorstellung eines *wahren Islams* gemeint.

sche Mission gekommen, zum Beispiel zu Ermittlungsverfahren gegen bestimmte Prediger und Vereine. Somit sei es schwieriger geworden Veranstaltungshallen zu bekommen, man sei auf öffentliche Kundgebungen ausgewichen. Pierre Vogel und Abou-Nagie schlossen sich daraufhin wieder näher zusammen. Öffentliche Aufmerksamkeit erhielt Abou-Nagie durch die Koranverteilungsaktion Ende 2011 unter dem Namen „Lies!“ (WIEDL 2014, S. 431). Auch der Deutsche Sven Lau alias *Abu Adam* unterstützte diese Aktion; er rief auch zu Hilfsprojekten für jihadistische Gefangene auf, was die unscharfe Grenze zwischen Mainstream-Salafisten und radikalen Jihadisten zeigt. Auch Mitglieder des jihad-salafistischen Netzwerkes *Millatu-Ibrahim (MI)* unterstützten die Koranverteilungsaktion. Gründer von *MI* waren der Österreicher Mohamed Mahmoud alias *Abu Usama al-Gharib*³⁸ (geb. 1985) und der deutsche Ex-Gangsta-Rapper Denis Cuspert alias *Abu Talha al-Almani* (geb. 1975). Im Mai 2012 kam es in Deutschland zu den ersten gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Rechtsextremen und Salafisten in Solingen und Bonn, was zum Verbot der Gruppe Millatu-Ibrahim führte. Cuspert und Mahmoud wanderten über Ägypten nach Syrien aus, Cuspert hatte zuvor dazu aufgerufen, in Deutschland den *Jihad* gegen den Staat zu führen (vgl. ebd., S. 434). Nach Beendigung seiner musikalischen Karriere hatte er mehrere Kampf-Hymnen (*naschids*) veröffentlicht, mit denen er junge Muslime in Deutschland radikalisiert habe, drei dieser Kampflieder wurden 2012 auf den Index jugendgefährdenden Medien gesetzt und indiziert (vgl. FARSCHID 2014, S. 185, Fußnote 117). Zahlreiche Anhänger Cusperts reisten seit 2013 nach Syrien, um sich an Kampfhandlungen zu beteiligen (vgl. WIEDL 2014, S. 435). Aus dieser Gruppe sei der deutsche Arm des transnationalen Jihad-Projektes *Shamcenter* gegründet worden. Nach der Ausreise von Cuspert und Mahmoud trat als zentrale Figur der deutschen *jihad*-salfistischen Szene der Iraker Ahmad Abdulabziz Abdullah A. alias *Abu Walaa* in das Visier von Ermittlern (vgl. BINGER und BURGER, 08.11.2016). Er operierte zunächst hauptsächlich im *Deutschsprachigen Islamkreis* in Hildesheim, dem eine Moschee angeschlossen war, und gilt als Chefideologe des Islamischen Staates in Deutschland (vgl. FRASCH 2017).

Sven Lau wurde im Dezember 2015 inhaftiert. Er habe konkret Einfluss auf die „deutsche Einheit“ (BURGER 2016) in Syrien genommen und wurde selbst bewaffnet auf Fotos in Syrien identifiziert. Die oben genannte Vereinigung *Die Wahre Religion* wurde im November 2016 vom deutschen Innenminister verboten, Abou-Nagie halte sich laut Sicherheitskreisen in Malaysia auf (vgl. DPA-MELDUNG 16.11.2016). Abu Walaa wurde im November

38 Mahmouds Vater war Imam in einer Wiener Moschee, die als Zentrum eines österreichischen jihad-salafistischen Netzwerkes gegolten habe und am Aufbau des entsprechenden deutschen Netzwerkes beteiligt gewesen sei. 2008 wurde Mohamed Mahmoud wegen Bildung und Förderung einer terroristischen Organisation zu einer mehrjährigen Haftstrafe in Österreich verurteilt (vgl. WIEDL 2014, S. 433, Fußnote 86).

2016 festgenommen, da er Ausreisen nach Syrien organisiert haben soll (vgl. FRASCH 2017). Der *Deutschsprachige Islamkreis* wurde im März 2017 von Innenminister de Maizière verboten (vgl. DPA-MELDUNG 14.03.2017).

Zusammenfassend stellt Nina Wiedl fest, dass sich Vertreter fast aller Strömungen des globalen Salafismus in Deutschland fänden (vgl. WIEDL 2014, S. 438). Der ehemalige Präsident des Bundesamtes für Verfassungsschutz Heinz Fromm formulierte 2011 zum Thema des islamistischen Terrors: „[...] fast alle Terroristen, die wir kennen, hatten Kontakt zu Salafisten oder sind Salafisten“ (zitiert nach SAID 2014, S. 194, ohne Quellenangabe).

3.5.2 Salafismus als Subkultur

Auf die Rolle von Mohamed Mahmoud in Deutschland wurde oben hingewiesen. Sein Alias-Name ist *Abu Usama al-Gharib*. Das arabische *al-gharib* heißt „der Fremde“ (KÖPFER 2014, S. 460). Der Wortstamm *gh-r-b* bezeichnet den Vorgang des Weggehens, des Sich Trennens (vgl. ebd., S. 445). Benno Köpfer weist damit auf einen Aspekt hin, der im salafistischen Gedankengut eine wesentliche Rolle unter einem jugendkulturellen Aspekt spielt: Der Islam ist in Mekka als etwas Neues entstanden, der Prophet sei nach Medina ausgewandert, da er sich mit seinen Anhängern in Mekka fremd gefühlt habe (vgl. ebd., S. 446). Dies werde von Salafisten auf die Gegenwart übertragen: Dieses Fremdsein werde als überzeitliches, von konkreten Orten losgelöstes Phänomen angesehen. Der wahre Muslim sei als Individuum Teil einer kleinen Minderheit, der den Islam kompromisslos in seiner reinen Form lebe, was ein Fremdsein gegenüber Anhängern anderer Religionen, aber auch gegenüber Muslimen, die der Sunna nicht streng folgten, impliziere (vgl. ebd., S. 454 f.). Das führe jedoch nicht zur Vereinsamung, da sich der Gläubige zwar von der Mehrheit abgetrennt habe, sich gleichzeitig jedoch als Teil einer Elite erfahre. Mahmoud habe dieses Konzept 2006 in einem Forum veröffentlicht:³⁹ Der so konzipierte Fremde habe sich vollständig von den Traditionen der Familie entfernt oder sein Land verlassen um den *Jihad* auszuüben (vgl. ebd., S. 461). Das Fremdsein werde in vielen Videoclips thematisiert und schlage eine Brücke von der Frühzeit des Propheten in die Gegenwart. Dies sei vor allem für Jugendliche einer Minderheitssituation im Westen von Bedeutung, welche auf einer Identitätssuche seien. Die religiöse Gemeinschaft werde zu einer Identitätsgruppe gegen den „Rest der Welt“ (ebd., S. 466). Sich auf der einen Seite als Fremder zu fühlen, was gerade in der Pubertät oder auch durch Migrationserfahrung nachvollziehbar ist, auf der anderen Seite aber zu einer salafistischen Elite zu gehören, kann somit als ein attraktives Ange-

³⁹ Benno Köpfer weist darauf hin, dass der Text inzwischen nicht mehr abrufbar sei, ihm aber vorläge (vgl. ebd., S. 461, Fußnote 42).

bot für Jugendliche verstanden werden. Zu diesem Bild des Fremden habe sich in den sozialen Netzen – etwa Facebook, Twitter, aber auch Blogs und Foren – eine eigene Ikonographie entwickelt, die wie Sammelbilder weiter verbreitet würden: Bilder von Kämpfern, Löwen, Reitern oder Waffen, aber auch von betenden Muslimen in verlassenem, ruhigen Landschaften. Diese Bilder propagierten ein eigenständiges Lebensgefühl, so entstünde in Deutschland eine salafistische Subkultur mit eigener Sprache, mit Kleidungs- und Verhaltensregeln. Da die genannten Bilder, Videos und Mitteilungen sich im Internet gewissermaßen viral verbreiten, findet man hierfür den Begriff „Internet Mem“ (ebd., S. 470).⁴⁰ Köpfer sieht in diesen vielfältigen sich rasch verbreitenden Bildern und Einträgen *salafistische Internet-Meme*, die sich zum Beispiel auch in Selfies zeigten. Unter anderem dadurch könnten die salafistischen Akteure die Verbindungsfähigkeit zur subkulturellen salafistischen Szene herstellen. Salafismus könne als „religiös begründete revolutionäre und aktivistische Haltung – und damit als ein unbedingter Ausdruck des Individualismus der Moderne – begriffen werden“ (SAID und FOUAD 2014, S. 39).

Diese subkulturelle Identitätsstiftung gelte nicht nur für männliche Jugendliche, sondern spreche auch junge Mädchen und Frauen an (vgl. DANTSCHKE 2014, S. 487 f.): Sie hätten die Bevorzugung von Brüdern und Cousins erlebt, salafistische Prediger würden diese Diskrepanz in der Behandlung der Geschlechter kritisch aufgreifen. Zwar werde die männliche Dominanz nicht in Frage gestellt, sei aber an feste moralisch-ethische Vorgaben gebunden.⁴¹ Selbst im militanten Milieu würde über jihad-salafistische Portale eine Beteiligung von Frauen am bewaffneten Kampf beworben. Im Kapitel 4 wird Martin Riesebrodts Analyse von Fundamentalismus thematisiert. Betreffend Frauen postulierte er, dass sie eher zu charismatischen Fundamentalismen neigten (vgl. RIESEBRODT 1998, S. 83 ff.): die direkte Erfahrung einer Macht⁴² oder von magischen Praktiken würden emotionale Dimensionen eher berücksichtigen. Die Zuschreibung der emotionalen Dimensionen muss jedoch kritisch hinterfragt werden, empirisch würde die Beteiligung von Frauen beim kriegerischen *Jihad* in diesem Falle gegen Riesebrodts These sprechen. Claudia Dantschke zufolge seien auch Frauen mit guten Sprachkenntnissen im salafistischen Milieu gefragt, um sie in der Propaganda einzusetzen: Viele jihadistische Übersetzungen in deutscher Sprache seien wohl von Frauen durchgeführt worden, da das Bildungsniveau der männlichen Kämpfer als niedriger veranschlagen sei (vgl. DANTSCHKE 2014, S. 488).

⁴⁰ Der Begriff *Mem* wurde von dem Evolutionsbiologen Richard Dawkins in Analogie zum Begriff *Gen* kreiert. Meme seien das kulturelle Äquivalent der Gene für die Weitergabe mentaler Inhalte (vgl. ebd., S. 469).

⁴¹ Die Autorin problematisiert jedoch die Art der ethisch-moralischen Vorgaben nicht, ebenso wenig, inwieweit sie der Praxis entsprechen.

⁴² Anm. d. Verf.: Gemeint ist hier eine außerhalb des menschlichen Einflussbereiches stehende – also transzendente – Macht.

Ein salafistischer Lebensentwurf sei somit für Jugendliche beiderseitigen Geschlechts auch als Protest gegen die Lebensentwürfe der Eltern oder gegen die Werte und Normen der Gesellschaft attraktiv. Wenn sich Jugendliche als Muslime ausgegrenzt fühlten, würde in salafistischen Gruppen zunächst ihre Opferidentität bestätigt. Die Diskriminierungserfahrung werde dann eingeordnet und mit weltweiter Unterdrückung erklärt. Salafistische Prediger böten dann jedoch einen Ausweg aus der Opfermentalität, was zu einer Aufwertung des Selbstwertgefühls führe (vgl. ebd., S. 485). Die eventuell eigene Erfahrung von Gewalt könne mit der Beteiligung am Jihad kompensiert, aber auch fortgesetzt werden (vgl. KÖPFER 2014, S. 467 f.). Für den salafistischen Jihadisten, der sein Leben lasse, führe dieser Schritt direkt ins Paradies. In den schon erwähnten Kampfliedern (*naschids*) kann diese Projektion verfolgt werden: In zahlreichen Veröffentlichungen von Denis Cuspert alias *Abu Talha al-Almani* wird das Selbstmordattentat heroisiert und der direkte Zugang ins Paradies thematisiert:

Ich wünsch' mir den Tod und kann ihn nicht erwarten, bewaffnet mit Bomben und Granaten [...], ich zünd' die Bombe inmitten der Menge, drück' auf den Knopf, al-Jannah,⁴³ al-Jannah, mitten im Zentrum oder in der U-Bahn, drück' auf den Knopf, [...] mit einem Lächeln direkt zu meinem Schöpfer, drück' auf den Knopf, al-Jannah [...] (SENATSVORWALTUNG FÜR INNERES UND SPORT 2014, S. 19).

Salafistisches Gedankengut, das Radikalität fördert, könne insbesondere für junge, eher religionsfernere Muslime, oder für Konvertiten eine identitätsstiftende Funktion haben (vgl. FARSCID 2014, S. 190). Beide Gruppierungen könnten wenig zwischen religiösen Bestandteilen und den radikalen Tendenzen der Salafisten unterscheiden und sich dann innerhalb kurzer Zeiträume zu Jihad-Salafisten entwickeln. Hierzu liefert Slavoj Žižek eine weitere Perspektive (vgl. ŽIŽEK 2016, S. 32): Typisch für die Postmoderne⁴⁴ seien Gewaltausbrüche, die im Einzelfall nicht mehr mit Sinn unterlegt werden könnten. Es gehe bei manchem spontanen Gewaltakt um das Ziel, schlichtweg wahrgenommen zu werden. Der impulsive Übergang zur Tat, die „*passage à l'acte* im Sinne Lacans“ (ebd., S. 34, Hervorhebung vom Autor) resultiere aus einer nicht mehr möglichen Versprachlichung. Es gäbe dann keine tiefere Bedeutung und man dürfe nicht der „hermeneutische[n] Versuchung“ (ebd., S. 34) anheimfallen. Das trifft sicher nicht für strategisch geplante Gewaltakte zu. Aber etliche islamistische Anschläge in letzter Zeit wie der in Nizza oder das Axtattentat eines 17-jährigen Muslims in einem Personenzug bei Würzburg wurden in der Presse oft mit „Blitzradikalisierung“ (FOCUS ONLINE, 20.07.2016) versucht zu erklären und wären damit eher mit Žižeks Interpretation erklärbar. Der besagte junge Muslim aus Af-

⁴³ *al-jannah* (arab.) = Paradies.

⁴⁴ Der Autor verwendet den Begriff *postideologisches Zeitalter*, was jedoch der Postmoderne entspricht, wie sie in dieser Arbeit verstanden wird: vgl. Abschnitt 6.2.

ghanistan war als unbegleiteter Flüchtling nach Deutschland gekommen und hatte sich erst kurz vor der Tat zum IS bekannt. Das ganz konkrete Fremdsein dürfte in diesem Fall eine Rolle gespielt haben. Das oben beschriebene abstraktere Konzept des Fremdseins sei in trivialisierter Form unter jungen Muslimen allerdings im alltäglichen urbanen Lebensstil zu finden (vgl. KÖPFER 2014, S. 472) und könne in jihadistische Gewalt umschlagen, wie es für Anhänger von Cuspert, welche nach Syrien reisten, oben beschrieben wurde.

3.5.3 Der deutsche Salafismus und der Islamische Staat

Schon unter 3.5.1 wurden die Verbindungen deutscher Salafisten zum IS angesprochen. Das Bundeskriminalamt analysiert u.a. in Zusammenarbeit mit dem Bundesamt für Verfassungsschutz die Auswanderungen aus und die Rückkehrer nach Deutschland seit viereinhalb Jahren, eine letzte Analyse liegt vom Oktober 2016 vor. Demnach sind zwischen Januar 2012 und Juni 2016 insgesamt 784 Fälle erfasst worden (vgl. BUNDESKRIMINALAMT ET AL. 2016, S. 8 ff.). Dem salafistischen Spektrum werden 96 Prozent der Personen zugeordnet (vgl. ebd. S. 17). Von den erfassten Personen waren 79 Prozent männlich und 21 Prozent weiblich, das Durchschnittsalter betrug zum Stichtag 28,3 Jahre, mit einer Spanne zwischen 14 und 65 Jahren (vgl. ebd., S. 12). In Deutschland geboren waren 61 Prozent der Personen. Nur von 289 Personen liegen Informationen zum höchsten Schulabschluss vor. Davon hatten 36 Prozent Abitur und 32 Prozent einen Realschulabschluss, von neun Personen ist ein abgeschlossenes Studium bekannt. Von zwei Dritteln der Ausgereisten sind polizeiliche Vorerkenntnisse registriert (Gewalt- und Eigentumsdelikte, politisch motivierte Kriminalität und Betäubungsmittel-Delikte). Kriminalität und Gewaltaffinität sei entsprechend der Forschung ein männliches Phänomen (vgl. ebd., S. 40 f.). Dies zeige sich auch nach der Ausreise: 39 Prozent der Männer habe tatsächlich an Kampfhandlungen teilgenommen, bei den weiblichen Ausgereisten gäbe es nur in Ausnahmefällen von 3 Prozent Hinweise dafür. Für die Radikalisierung im Heimatland sei das Internet ein relevanter Faktor, der Verlauf werde jedoch mehr über salafistische Einrichtungen, Persönlichkeiten oder Propaganda bestimmt (vgl. ebd., S. 21 ff.). Die Ausrufung des Kalifats habe die Bereitschaft zur Ausreise vorübergehend verstärkt, seit dem vierten Quartal 2014 sei jedoch ein deutlich rückläufiger Trend festzustellen. Dies habe wohl mit verstärkten Kontroll- und Sicherheitsmaßnahmen an Grenzen zu tun, aber auch mit militärischen Gegenmaßnahmen und den erheblichen Gebiets- und personellen Verlusten des IS (vgl. ebd., S. 27 f.). Das bedeute jedoch nicht, dass der IS an Attraktivität verloren habe: Dieser fordere seine Anhänger im Westen seit geraumer Zeit dazu auf, nicht mehr in das Kalifat auszureisen, sondern Anschläge im Heimatland zu verüben (vgl. ebd., S. 5). Zum Stichtag der Erhebung im

Juni 2016 waren ein Drittel der Ausgewanderten wieder zurückgekehrt (vgl. ebd., S. 30 f.). Ein Viertel der Rückkehrer kooperiere mit den Behörden, 12 Prozent der Rückkehrer sind inhaftiert. Die Gründe für die Rückkehr seien in 10 Prozent Desillusion, in 10 Prozent Druck der Familie oder anderer Personen, 6 Prozent seien gesundheitlichen Problemen gewidmet, in 8 Prozent seien jedoch taktische Überlegungen anzunehmen. Die Hälfte der Rückkehrer bleibe im salafistischen Milieu.

Das Bundeskriminalamt entwickelte seit 2015 das System „Radar-iTE“ (WEHNER 29. 06. 2017), iTE steht für *islamistischer Terrorismus*. Mit forensischen Psychologen wurde damit ein Instrument zur Risikobewertung von potentiellen Tätern geschaffen, das ab Juli 2017 angewendet werde. Anis Amri, der Attentäter auf den Berliner Weihnachtsmarkt im Dezember 2016, wurde retrospektiv in einem Testlauf als Gefährder erkannt. Aber da der IS auf die Defensive reagiere, in der er in Syrien und im Irak geraten sei, und zu einer erhöhten Anschlagfrequenz mit Messern oder Autos aufrufe, werde es für die Ermittler schwerer, Täter an der Ausübung von Attentaten zu hindern (vgl. ebd.).

3.5.4 Salafismus und Internet: allgemeine Aspekte

Eine an der Zeit des Propheten orientierte Lebensweise bedeutet keinesfalls – wie bei oberflächlicher Wahrnehmung vielleicht anzunehmen – Neuerungen der Moderne abzulehnen. Unter dem arabischen Begriff *bid'ā* werden die unerlaubten Neuerungen verstanden, die es unter salafistischer Perspektive zu bekämpfen gelte (vgl. MASBAH 2014, S. 302). Dazu gehören Konzepte wie der Nationalstaat, ein Parlament oder die Gewaltenteilung (vgl. ebd., S. 303). Die Nutzung von CD, Internet oder sozialen Medien werde nicht als *bid'ā* angesehen. Auf eine Konkordanz des Internets mit fundamentalistisch-islamistischem Ziel darf hingewiesen werden:

Im Islam wird als *umma* die transnationale muslimische Gemeinde verstanden (vgl. AMGHAR 2014, S. 402). Während ein gewisser Teil außereuropäischer jihadistischer Salafisten das Ziel habe, in ihren Herkunftsländern einen Islamischen Staat durch Gewalt zu errichten, sei dies sowohl in Europa als auch in Amerika anders: hier gehe es Jihadisten um eine breite Konfrontation mit den Feinden der *umma*. Die weltweite Ausbreitung der Kämpfe auf einer internationalen Bühne sei das Ziel. Wie schon erwähnt, werde der *Jihad* „entterritorialisiert und in transnationalen Netzwerken organisiert“ (ebd., S. 402). Damit kann eine Korrelation und Koinzidenz der weltumspannenden *umma* mit dem World Wide Web postuliert werden, das als ideales Instrument für eine transnationale Zielsetzung gelten muss. Eine bestimmte Gruppe von Jihadisten beschäftige sich gezielt mit Agitation und Propaganda über die Mediatisierung (vgl. ebd., S. 406). Es gibt beispielweise ein grenzüber-

schreitendes Netzwerk mit Aktivität in zahlreichen europäischen Ländern zur Propagierung der Scharia.⁴⁵ Die belgische Seite gibt als Ziel an, den Westen muslimisch machen zu wollen. Dieses Netzwerk habe seit Kriegsbeginn in Syrien zum Einstiegsforum für bewaffnete Aktionen gedient: rund 70 Kämpfer aus Belgien seien nach Syrien ausgereist. Aus Ermittlungen der Geheimdienste gehe hervor, dass diese an der Seite radikaler Islamisten kämpften. Das Internet habe den Salafismus am meisten befähigt, sich als die „orthodoxeste islamistische Bewegung auszuweisen“ (ebd., S. 409). Es sei mehr als ein virtueller Raum: alles, was mit der salafistischen Ideologie oder mit der Ausbildung zu Kämpfern zu tun habe, werde gefilmt und weltweit verbreitet. Salafistische Foren seien in den letzten Jahren exponentiell gewachsen. Das World Wide Web habe dem Salafismus somit zu seinem rasanten Durchbruch in Amerika und Europa verholfen.

3.5.5 Salafismus und Internet: Entstehungsphasen und Diversifizierung

Internet in Zusammenhang zu islamistischem Terrorismus ist seit Jahren Gegenstand der Forschung (vgl. STEINBERG 2012, S. 7 ff.). Spätestens seit dem Fall des Frankfurter Jihadisten Arid Uka wurde die Bedeutsamkeit dieses Mediums evident: Dieser tötete im März 2011 am Frankfurter Flughafen zwei amerikanische Soldaten, zwei weitere wurden lebensgefährlich verletzt. Uka habe sich ausschließlich über das Internet radikalisiert und hatte offensichtlich keinen Kontakt zu terroristischen Organisationen. Dieser Fall zeige den Trend zur Dezentralisierung, zum „führerlosen Jihad“ (ebd., S. 8), als Reaktion der großen Organisationen auf zunehmenden Verfolgungsdruck. Steinberg unterscheidet drei Phasen des jihadistischen Internet: beginnend Mitte der 1990er Jahre und zunächst wenig beachtet wurde 1998 die Seite alneda.com von dem al-Qaida Ideologen *al-Uyairi* betrieben. In einer zweiten Phase 2001 – 2007 sei die Öffentlichkeitsarbeit von *al-Qaida* und anderen jihadistischen Organisationen professionalisiert worden. Vor allem für den Irak-Krieg seien damit Tausende von Kämpfern aus der arabischen Welt und Europa mobilisiert worden. Nachdem ab 2008 vermehrt entsprechende Seiten aus dem Netz entfernt werden konnten, diversifizierte sich die jihadistische Präsenz entsprechend der technischen Entwicklung des Web 2.0:⁴⁶ die Aktivisten konnten nun über Facebook, YouTube oder Twitter Informationen streuen und auch interagieren (vgl. EL DIFRAOUI 2012, S. 67 ff.). Diese neuen Medien sind auch stark untereinander vernetzt, so sei bei Nutzern das Gefühl aufgekommen, Teil einer

⁴⁵ Das Netzwerk nennt sich *Scharia4*, 4 steht für *for*, gefolgt vom jeweiligen Land (vgl. AMGHAR 2014, S. 407).

⁴⁶ Unter dieser Bezeichnung versteht man den Wechsel von nur konsumierbaren Internetseiten hin zur Interaktivität, zunächst in Foren und Blogs, später in sozialen Netzwerken (vgl. DIFRAOUI 2012, S. 68).

internationalen Gemeinschaft zu sein, welche im Sinne einer jihadistischen Kultur gleichberechtigt neben anderen Gemeinschaften oder Kulturen stehe. Jihadistische Videos sind von vielfältiger Bedeutung: von Drohvideos und Märtyrervideos bis zu ideologisch-strategischen Videos, in denen jihadistische Ideologien und Legitimierungen vermittelt werden (vgl. FROHNEBERG und STEINBERG, S. 84). Operationsvideos mit Darstellung von Kämpfen oder Trainingslagern seien von Bedeutung, um Gegner einzuschüchtern, aber auch um Geldgebern die Aktivität nachzuweisen. Instruktionsvideos können Anleitungen zur Herstellung von Sprengstoff liefern. Ein weiteres Einsatzfeld des Internet sei die Möglichkeit von Cyberangriffen, die Ankündigung eines Cyberkrieges von Seiten der Jihadisten sei bereits erfolgt (vgl. EL DIFRAOUI 2012, S. 75). Von Bedeutung für die vorliegende Arbeit ist folgender Aspekt: große Organisationen wie al-Qaida verbreiten zum Beispiel über das salafistische Internet-Magazin *Inspire* im Hochglanzformat ihr Geschichtsbild, das „einfach und kurz“ (PFEIL 2012, S. 35) sei:⁴⁷ Der Islam befinde sich im Krieg gegen den Westen. (Anm. d. Verf.: Damit wird das oben beschriebene essentialistische Islambild in der Öffentlichkeit gespiegelt. Ob es sich dadurch weiter verfestigt, wäre spekulativ.) Da die Länder der Muslime angegriffen würden, handle es sich um einen defensiven Jihad, der für alle Muslime verpflichtend sei.

El Difraoui weist darauf hin, dass es durch die Internetpräsenz jedoch auch zu einer vermehrten Verwundbarkeit der Jihadisten durch Rückverfolgung der Seiten bis zu den Autoren komme. Dieser Aspekt kann im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter erörtert werden. Es ließe sich bislang nicht einschätzen, ob die neuen Medien den Jihadisten und ihrer Propaganda eher nutze oder schade (vgl. EL DIFRAOUI 2012, S. 75).

4 Theorierahmen: Religiöser Fundamentalismus

4.1 Die Ungleichzeitigkeit der Säkularisierung

Offensichtlich stehe die weltweit zunehmende Bedeutung religiöser Konflikte im Zusammenhang mit Fundamentalismen den Säkularisierungserwartungen westlicher Intellektueller gegenüber (vgl. RIESEBRODT 1998, S. 67). Die „unvorhergesehene Koinzidenz von Prozessen der Säkularisierung mit Prozessen der religiösen Revitalisierung“ (ebd., S. 69) habe in der Religionssoziologie Irritationen ausgelöst. Martin Riesebrodt sieht darin jedoch einen nur scheinbaren Widerspruch, den er durch seinen eigenen religionstheoretischen Zugang

⁴⁷ Der Artikel wurde 2012 veröffentlicht, also vor Gründung des IS. Dieser veröffentlicht seit 2014 das ebenfalls in Hochglanz-Manier aufgemachte Internet Magazin *Dabiq*, welches das gleiche Weltbild verbreitet.

auflösen will. Bisherige Religionstheorien hätten die kognitive oder moralische Integrationsfunktion von Religion überbetont.⁴⁸ Auch die Annahme einer Privatisierung von Religion in der westlichen Moderne, teilweise mit einem *rational-choice*-Ansatz verbunden, sei unzureichend, um die scheinbare Paradoxie zu erklären (vgl. ebd., S. 70). Im Gegensatz hierzu will der Autor den Fokus auf die Logik religiöser Praktiken aus Sicht der handelnden Akteure lenken. Deren Motive seien nicht auf eine behavioristische oder utilitaristische Psychologie zu reduzieren. Zur Begründung unterscheidet Riesebrodt zunächst alltägliche Ereignisse oder Phänomene, die beherrschbar erscheinen, von außergewöhnlichen, oft als riskant oder bedrohlich erscheinenden Ereignissen, welche als nicht kontrollierbar empfunden werden. Es kann ein heuristischer Religionsbegriff daraus abgeleitet werden:

Sofern angenommen wird, daß (sic!) 1. die Dimension des Außeralltäglichen von übermenschlichen/außergewöhnlichen Mächten kontrolliert wird, zu denen man 2. auf irgendeine Weise Zugang haben und diese dadurch 3. in eigenem Interesse beeinflussen kann, spreche ich von Religion. [...] Religion [...] stellt eine kognitive wie emotionale Bewältigungsstrategie gegenüber Situationen individueller und kollektiver Bedrohung dar (ebd., S. 71).

Hier kann eingewendet werden, dass doch ein utilitaristisches Moment integriert ist. Der Autor betont jedoch, dass nicht ein Streben nach individueller Bedürfnisbefriedigung für Religion verantwortlich gemacht werden könne, wie es im *rational-choice*-Ansatz postuliert werde. Als Soziologe führt er konsequenterweise die kollektive neben der individuellen Bedrohung als Auslöser für eine religiöse Konfliktbewältigung an. Es seien die „Rituale und andere religiöse Praktiken“ (ebd., S. 72), welche der kognitiven und praktischen Bewältigung der genannten Bedrohung dienten. Die Theologie grenzt Riesebrodt von den religiösen Praktiken ab: Sie sei dominiert von Intellektuellen, welche je nach Tradition normative Theorien erstellten (vgl. ebd., S. 73), wodurch eine Einflussnahme auf die genannten Praktiken erstrebt werde. Der Autor führt drei Dimensionen auf, in welche die Erfahrung des Außeralltäglichen analytisch unterschieden werden könne: Erstens die Natur (zum Beispiel Wetter, Ernte, Jagd), zweitens der menschliche Körper (Beispiele sind Krankheit, Tod oder Fruchtbarkeit) und drittens die soziale Herrschaft. Hierbei könnten Sanktionen und Recht, Über- oder Unterordnung, weiterhin Kriege, aber auch ein Statuswechsel von Individuen oder Gruppen eine Rolle spielen. Da Menschen sich nicht nur nach Kategorien wie Alter, Geschlecht und sozialem Status unterschieden, sondern auch in unterschiedlichen „sozialen Aggregatniveaus“ (ebd., S. 73) wie Familie, Berufsgruppe oder beispiels-

48 Diese Meinung resultiert offensichtlich aus einer religionssoziologischen Perspektive, wobei berücksichtigt werden muss, dass der Aufsatz schon 1998 erschien. Religionswissenschaftlich werden seit vielen Jahren vermehrt auch materiale Dimensionen von Religionen (vgl. PROHL 2012, S. 379 ff.) oder Embodiment-Ansätze als relevant untersucht.

weise politischem Verband lebten, zudem auch unterschiedlichen Risiken ausgesetzt seien, folge daraus die Vielfalt und ständige Transformation religiöser Traditionen.

Mit diesem Ansatz kann Riesebrodt die zunehmende – eventuell auch nur angenommene – Kontrolle bestimmter Risiken (durch Naturwissenschaft und Technik) als Gründe für eine Säkularisierung bestimmen. Für den Ansatz der hier vorliegenden Arbeit stellt er fest:

Säkularisierung ist somit ein Prozess, der notwendigerweise *ungleichzeitig* für unterschiedliche Gesellschaften wie auch für verschiedene soziale Gruppen und Kategorien von Personen innerhalb derselben Gesellschaft verläuft, je nach dem Grad [...] alltäglicher Risikokontrolle (RIESEBRODT 1998, S. 74, Hervorhebung vom Verfasser).

Bei Riesebrodt taucht somit schon der Aspekt der Ungleichzeitigkeit auf, welcher weiter unten systemtheoretisch weiter ausgearbeitet wird. Im Zuge der Modernisierung komme es gemäß Riesebrodt andererseits auch zu neuen Dimensionen, welche sich der menschlichen Kontrolle eher entzögen. Beispiele seien neue Epidemien,⁴⁹ die Zerstörung der Umwelt, welche die Grenzen der naturwissenschaftlichen Beherrschung der Natur aufzeigten, aber auch Verunsicherungen durch geschichtliche Entwicklungen mit sozialem Strukturwandel. Dadurch entstünden Potentiale für religiöse Deutungen. Säkularisierung sei somit nicht unilinear und irreversibel, es sei ein „tendenziell begrenzter Prozess“ (ebd., S. 74): Zeitlich und soziokulturell bedingt steht der Säkularisierung die Zunahme von Religion gegenüber und erscheint somit nicht als Widerspruch.

4.2 Fundamentalismus und die Ambivalenzen der Moderne

Dass der Begriff Fundamentalismus heute oft zur Stigmatisierung bestimmter, speziell auch islamischer, Bewegungen benutzt und oft inflationär und undifferenziert verwendet werde, wurde schon im Abschnitt 1.4 erwähnt (vgl. RIESEBRODT 1998 S. 75 f.) Der Autor hält ihn jedoch weiterhin für wissenschaftlich präzise verwendbar. Er verweist auf eigene, frühere Untersuchungen des amerikanischen Protestantismus und des schiitischen Islams im Iran, wo er eine „erstaunliche Konstanz und Übereinstimmung in ihrem ideologischen Kernbestand“ (ebd., S. 77) festgestellt habe. Die fundamentalistischen Gruppen zeichneten sich durch eine vereinheitlichte Praxis der Lebensführung aus, welche patriarchalische Ordnungsprinzipien in ihren sozialen Beziehungen und ihrer Moral idealisiere. Dieses Ideal werde in ein neu geschaffenes soziales Milieu integriert (vgl. ebd., S. 76 f.). Emisch werde die ideale Ordnung als von Gott geboten interpretiert, weiterhin in einer mythischen Vergangenheit als realisiert angenommen. Die Deutung unterscheide sich jedoch je nach Trägergruppe. So könne es zur Politisierung von fundamentalistischen Gruppen kommen, diese

⁴⁹ Neue Epidemien können durchaus aus der Modernisierung resultieren: Breite Antibiotika-Anwendungen können beispielsweise resistente Keime entstehen lassen (Anm. d. Verf.).

könnten ihre angenommene ideale Ordnung jedoch auch ohne Politisierung innerhalb ihres neu geschaffenen religiösen Milieus leben. Riesebrodt stellt in allen untersuchten Gruppierungen fest, dass es jeweils um die Bewältigung von Krisenerfahrungen durch die Moderne ging. Es sei nur ein Beispiel genannt,⁵⁰ das für diese Arbeit auch von Belang ist: In Ägypten unter Nasser konnten viele Studenten noch in den Staatsdienst übernommen werden. Im Rahmen des ägyptischen Modernisierungsprozesses sei es zu einer Steigerung der Studentenzahlen und zu einem Kollaps des aufgeblähten Staatsapparates gekommen. Dazu seien Enttäuschungen über die Entwicklungen des arabischen Sozialismus und der panarabischen Bewegung sowie negative Erfahrungen mit dem westlichen Liberalismus gekommen, was zu einer speziellen Krisenbewältigung geführt habe: einer Abwendung vom Vertrauen in die Politik und der Zuwendung zur eigenen religiösen Tradition. Der Islam wurde von einer proletarisierten intellektuellen Schicht zu einer revolutionären Ideologie umgestaltet.⁵¹ Riesebrodt betont, dass es in solchen fundamentalistischen Krisenbewältigungen charakteristischerweise nicht zu pragmatischer Anpassung oder zu Reformen komme, sondern eben zur Schaffung des genannten neuen religiösen Milieus, in dem die Akteure ihren Sonderstatus „dramatisieren“ (ebd., S. 86). Die religiöse Standesehre genieße Zentralität, und genau dadurch ließen sich verschiedenste Krisenerfahrungen unterschiedlicher ökonomischer Interessenlagen integrieren. Diese fundamentalistische patriarchalische Ordnung werde von einem „westlich-modernen Individualismus“ (ebd., S. 87) als Rückschritt empfunden, für die Betroffenen sei das neue Milieu jedoch eine Chance, dem Ausgeliefertsein zu entkommen. Den Risiken der Moderne könne ein moralisches System entgegengesetzt werden, die bedrohlichen Mächte würden ausgeschlossen. Fundamentalismus stelle sich somit nicht als passive Reaktion auf die Risiken der Moderne dar, sondern als ein aktiver Versuch, den „anomischen Tendenzen“ (ebd., S. 87) der Moderne eine normative Ordnung entgegenzusetzen. Die Kontrolle über das eigene Leben werde dadurch erhöht, die Verunsicherung in einer als chaotisch empfundenen Umwelt werde aufgehoben und das Milieu werde zum „Repräsentant einer ewigen Ordnung“ (ebd. S. 87).

Dass die Zuordnung von Fundamentalismus zu Risiken der Moderne keine wissenschaftliche Einzelmeinung ist, soll noch durch eine weitere Arbeit belegt werden: Fundamentalismus könne als eine „moderne Form politisierter Religion“ (BIELEFELD und HEITMEYER 1998, S. 12) verstanden werden. Die Autoren klären zunächst den Begriff der *politisierten*

50 Riesebrodt führt empirische Beispiele aus verschiedenen Religionen und für verschiedene „Aggregatniveaus“ (ebd., S. 78) der Gesellschaft an: Er analysiert unter Anderem den Fundamentalismus bei Frauen (vgl. ebd., S. 83 ff.). Diese Betrachtung wurde weiter oben schon thematisiert und – genau im Zusammenhang von Frauen im Salafismus – kritisiert.

51 Dieser Prozess wurde unter 2.4 im Zusammenhang mit der Salayfiyya-Rezeption der Muslimbruderschaft und der weiteren Radikalisierung durch Sayyid Qutb genealogisch-historisch analysiert.

Religion. Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass in der modernen Demokratie die Religion durchaus ihren Platz habe, und zwar verfassungsgemäß nicht nur im privaten, sondern auch im öffentlichen Raum (vgl. ebd., S. 13). Eine Verständigung über religiöse und weltanschauliche Differenzen hinweg werde von notwendig „säkularen“ (ebd., S. 14) Rechtsinstitutionen flankiert. Wenn sich Religionen öffentlich politisch äußerten, müssten sie einen Wechsel der Diskursebene zu vollziehen in der Lage sein: sie könnten sich nur auf die normativen Leitvorstellungen der allgemeinen politischen Kultur berufen. Die Verbindung von Politik und Religion stelle nur dann ein Problem dar, wenn eine religiöse Sprache ohne den Wechsel der Diskursebene auf die politische Debatte durchschlage, wenn zum Beispiel „religiöse Gebote *unmittelbar* auf alle Lebensbereiche übertragen werden“ (ebd., S. 14, Hervorhebung durch die Autoren). Die Autoren unterscheiden allerdings zwischen einer „quietistischen“ Abwendung vom politischen Gemeinwesen (ebd., S. 15) und dem „aktivistischen“ Eingreifen in die Politik mit dem Versuch der Okkupierung. Die genannte *Unmittelbarkeit* stelle für die freiheitliche Demokratie ein Problem dar und sei charakteristisch für eine politisierte Religion, zu der die Autoren den Fundamentalismus rechnen. Die politisierte Religion mache sich selbst zum Instrument des politischen Machtkampfes.

Nach Ansicht der Autoren habe die Politik erst in der Moderne einen „umfassenden gesellschaftlichen *Gestaltungsanspruch*“ (ebd., S. 15, Hervorhebung durch die Autoren) entwickelt. Das habe nun Auswirkungen auf die Politisierung von Religionen beziehungsweise den religiösen Fundamentalismus: die religiöse Sprache lade sich mit politischer Propaganda und Programmatik auf und werde zur politischen Ideologie. Und wie alle anderen Ideologien teilten Fundamentalisten den Einsatz moderner Technik, der elektronischen Medien wie auch des Internets zur politischen Mobilisierung.⁵² Damit unterscheide sich ein religiöser Fundamentalismus sowohl von einem religiösen Liberalismus als auch vom religiösen Traditionalismus, welcher nicht nur die überkommenen Glaubensformen beibehalten wolle, sondern auch die entsprechenden Lebensverhältnisse. Wie Riesebrodt sehen Bielefeld und Heitmeyer die Ursache für die Zunahme fundamentalistischer Bewegungen ebenfalls in Krisen und Ambivalenzen der Moderne (vgl. ebd., S. 17 f.). Zu den zentralen Aspekten der Moderne zählen sie die Rationalisierung aller Lebensbereiche, die Individualisierung, aber auch eine Erfahrung von Sinnverlust. Zudem habe die Dynamik des modernen Kapitalismus herkömmliche soziale Einheiten in eine Krise geführt, es komme zur Fragmentierung der Gesellschaft, in der eine traditionelle Solidarität verkümmere. Ein weiteres Charakteris-

⁵² Wie in Fußnote 26 in Zusammenhang von islamwissenschaftlicher Einschätzung muss auch diese soziologische Zuordnung religiöser Formulierungen zu politischen Ideologien religionswissenschaftlich kritisch gesehen werden, auch wenn religiöse Aussagen politische Implikationen haben können. Zudem ist die Trennung von Politik und Religion eine theoretisch-analytische (siehe auch Fußnote 53).

tikum der Moderne sei der Pluralismus von Religionen, Weltanschauungen und Kulturen, was sowohl in der globalen Vernetzung sichtbar sei, jedoch auch innerhalb der jeweiligen Landesgrenzen. Traditionen erscheinen somit lediglich als kontingente Möglichkeiten. Die Autoren gehen auch auf die Säkularisierung als moderne Traditionskrise ein, die jedoch ebenso wie bei Riesebrodt einer neuen Hinwendung zum Glauben gegenüber gesetzt wird (vgl. ebd., S. 19). Die Politisierung der Religion, also aktivistischer religiöser Fundamentalismus, wird als „vielleicht größte Versuchung“ (ebd., S. 19) dargestellt, Religion zu weltlichen Zwecken dienstbar zu machen.⁵³ Wie schon in der Arbeitsdefinition Fundamentalismus ausgeführt, sehen die Autoren analog zu Riesebrodt im religiösen Fundamentalismus den Versuch, die vielfältigen Ambivalenzen der Moderne „gleichsam gewaltsam – allerdings nicht unbedingt über reale Gewalthandlungen – aufzulösen“ (ebd., S. 17).

In Riesebrodts Theorie wurde die *Ungleichzeitigkeit verschiedener Gesellschaftssysteme* als relevanter Faktor in Bezug auf Fundamentalismus angesprochen. Im folgenden Kapitel wird dieser Teilaspekt einer umfassenderen Analyse unterzogen.

5 Theorierahmen: Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen

5.1 Ideengeschichte: Wilhelm Pinder und Ernst Bloch

Der Begriff *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* taucht im Zusammenhang mit Salafismus oder Islamismus zwar in der Literatur auf, jedoch lediglich als ein Schlagwort, ohne dass der dahinterstehende Ansatz konzeptualisiert wird (vgl. CAVULDAK 2011, S. 4). Jan Wollmann nimmt in einer Dissertationsschrift zur Konfliktfolie Islam und Christentum mehrmals die Perspektive von Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit ein (vgl. WOLLMANN 2013 S. 32 und S. 91). Auch in dessen Arbeit wird dieser Aspekt jedoch nicht als analytische Perspektive weiter verfolgt. Der Begriff scheint offensichtlich so weit bekannt zu sein, dass er sich auch in Blogs und Foren im Zusammenhang zu Islamismus findet (vgl. KRUHN 2016), wobei in diesen Foren erwartungsgemäß kein wissenschaftlicher Ansatz zu suchen ist. Die Wahrnehmung und Thematisierung einer Ungleichzeitigkeit in Bezug auf Salafismus oder Islamismus in der Literatur und in der Öffentlichkeit ist ein zusätzlicher Grund für die Konzeptualisierung dieser Perspektive in der vorliegenden Arbeit.

⁵³ Hier muss kritisch bemerkt werden, dass hinter diesem Aspekt erstens ein eurozentristischer Begriff von *Religion* steht. So wird arabisch *din* zwar mit *Religion* übersetzt, von muslimischen Akteuren aber als *Lebensordnung* verstanden, eine säkulare – religiöse Trennung ist damit nicht gegeben (vgl. ABOU NAGIE 2012, 2:24). Zweitens wird reduktionistisch der funktionalistische Aspekt von Religion eventuell überbetont.

Das Konzept der *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* gehe ideengeschichtlich auf das ausgehende 18. Jahrhundert zurück (vgl. BROSE 2010, S. 555), als durch die koloniale Expansion Europas außereuropäische Zivilisationen angetroffen wurden, denen eine ungleichzeitige Evolution zugeschrieben wurde. Hiermit ist schon der erste Bezug zu dieser Arbeit gegeben, wie aus dem *Salafyya*-Kapitel zu entnehmen ist. „Die >>Ungleichzeitigkeit<< des Gleichzeitigen“ (PINDER 1961, S. 33, Hervorhebung durch den Autor) entwarf der Kunsthistoriker Wilhelm Pinder 1928 als Konzept, wobei er die Gleichzeitigkeit mehrerer Generationen in ein- und derselben kunsthistorischen Epoche analysierte. So entwickelte er den „Entwurf einer Kunstgeschichte nach Generationen“ (ebd., S. 58) und überlagerte damit der vermeintlich objektiven Strecke eines historischen Zeitalters mehrdimensional „subjektive verschiedene Zeiten“ (ebd., S. 41). In den 1930er Jahren wendete Ernst Bloch die Idee der *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* in der Analyse des frühen Nationalsozialismus an. In seinem Werk *Erbschaft dieser Zeit* von 1935 deckt er mehrdimensional *gleichzeitige* und *ungleichzeitige Widersprüche* auf (vgl. BLOCH 1962 S. 113 ff.): Weil Deutschland im Gegensatz zu England oder Frankreich bis 1918 keine bürgerliche Revolution erlebt habe, lebe beispielsweise das Bauerntum der 1930er Jahre in Lebensverhältnissen, das denen der Großeltern gleiche (vgl. ebd., S. 106 ff.). Bloch sieht darin *objektive, reale Ungleichzeitigkeiten* im Sinne einer unerledigten Vergangenheit. Eine andere Ebene der Ungleichzeitigkeit zeige sich in der verarmten Mittelschicht: Sie wolle zurück in den Vorkrieg,⁵⁴ wo es ihr besser gegangen sei. Solche eventuell nicht bewussten Empfindungen von Ungleichzeitigkeiten bezeichnet Bloch als das „*subjektiv Ungleichzeitige*“ (ebd., S. 116, Hervorhebung vom Autor), das dann als „gestaute Wut“ auftauche. Dadurch komme es zu Konflikten in der erlebten Jetztzeit, die Bloch *objektive gleichzeitige Widersprüche* (vgl. ebd., S. 119) nennt. Auf dem Boden einer marxistischen Theorie zeigten sich diese Widersprüche in Klassengegensätzen und Eigentumsverhältnissen, die auf eine „verhinderte, im Jetzt enthaltene Zukunft“ (ebd. S. 122) verweise. Der *subjektive gleichzeitige Widerspruch* in ebendiesem Zusammenhang münde in die „freie revolutionäre Tat des Proletariats“ (ebd. S. 122). Mit dieser mehrschichtigen Dialektik betreibt Bloch eine Geschichtsanalyse, in der er diese Ungleichzeitigkeiten in der Frühzeit Hitlers „als Keim und Grund der nationalsozialistischen wie jeder künftig heterogenen Überraschung“ (ebd., S. 111) im Jahr 1935 analysiert. Die Grundaussage Blochs wurde hier – wenn auch äußerst komprimiert – dargestellt, da ein Rückbezug hierzu im Zusammenhang zu Flüchtlingskrise und Angst vor islamistischem Terror am Ende dieser Arbeit aufgenommen werden kann.

54 Gemeint ist selbstverständlich der Erste Weltkrieg.

Blochs Perspektive der *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* wird von Hanns-Georg Brose in die Systemtheorie von Niklas Luhmann eingebunden, wobei Luhmann selbst in verschiedenen Zusammenhängen das Ungleichzeitigkeitsproblem thematisiert, wie zu zeigen ist. Brose greift diesen Ansatz auf, um Konflikte in sozial unsicheren Situationen zu erklären. Bevor dessen Analyse erörtert werden kann, muss somit Luhmanns Systemtheorie in ausgewählter und äußerst kondensierter Weise dargestellt werden.

5.2 Die Systemtheorie Niklas Luhmanns: ein Kondensat

5.2.1 Grundlagen des Systems

Obwohl Luhmann ein Konstruktivist sei, setze er voraus, dass es eine äußere Realität gibt (vgl. BERGHAUS 2011, S. 30 ff.). Diese Realität könne man beobachten und beschreiben, dies gehe nur durch Unterscheidungen, durch Differenzieren. Es kann jetzt schon darauf hingewiesen werden, dass Luhmanns Ansatz oft differenzorientiert zu verstehen ist. In der Realität fänden sich gemäß seiner Theorie biologische, psychische und soziale Systeme, jeweils mit Subsystemen. Gemäß Luhmann lässt sich ein System zunächst abstrakt wie folgt charakterisieren: Es wird nicht konstituiert durch seine *Elemente*, wie es veralteten Systemtheorien entspricht, sondern durch *Operationen*. Diese Operationen folgen zwei Leitprinzipien:

Das erste ist die Bildung einer System-Umwelt-Differenz, also eine erste Unterscheidung. Das bedeutet, dass die je spezifische Umwelt durch die systemeigene Operation erst erzeugt wird, „also vom System selbst bestimmt“ wird (ebd., S. 39). Im Zusammenhang damit steht auch die Operation der Beobachtung. Für Luhmann ist „Beobachten [...] das Handhaben einer Unterscheidung“ (LUHMANN 2002, S. 143), zum Beispiel die Unterscheidung des Systems zwischen sich selbst und der Umwelt, somit die Beobachtung der Grenze. Der Beobachter kann sich selbst jedoch nicht beobachten, es gibt somit immer einen blinden Fleck (vgl. ebd., S. 146). Dieses Beobachten müsse jedoch nicht einem psychischen Phänomen entsprechen, es komme nur auf den Akt der Unterscheidung an. Unterscheidungen zu treffen ist für psychische oder soziale Systeme plausibel. Luhmann lässt offen, ob die Beobachtungs-Operation auch für biologische Systeme gelten kann, man müsse dazu erst entsprechende biochemische Äquivalente einer solchen Unterscheidung suchen (vgl. ebd., S. 148).

Das zweite Leitprinzip der Operationen ist die Autopoiesis: damit ist gemeint, dass alle Systeme sich selbst produzieren und reproduzieren. Die drei großen Systemgruppen der biologischen, psychischen und sozialen Systeme hätten sich aufbauend evolutionär entwickelt (vgl. BERGHAUS 2011, S. 54 ff.). Konkreter betrachtet hat jedes System seine spezifi-

sche Operationsweise: Das biologische System operiert mit Leben, das psychische durch Bewusstseinsprozesse wie Wahrnehmen, Denken, Fühlen, Wollen oder Aufmerksamkeit, und das soziale System durch Kommunikation. So könne das biologische System nahezu mit *Leben* synonym gesetzt werden, das soziale System mit *Kommunikation* (vgl. ebd., S. 63). Luhmann betont, dass – zunächst überraschend – soziale Systeme nicht aus Menschen bestehen. Ein Mensch hat selbstverständlich *Anteil* am biologischen, psychischen und sozialen System. Nach Luhmann entspricht das soziale System, wie definiert, Kommunikation. Der menschliche Körper, das Gehirn, die menschlichen Mitteilungshandlungen sind zwar Voraussetzungen für diese Kommunikation, aber der Mensch kann – eben weil er auch Anteil am biologischen und psychischen Systemen hat – nicht als gesamter Mensch Teil des sozialen Systems sein. Wie zum Beispiel Wasser und Sauerstoff Voraussetzungen für das biologische System darstellen, ist Leben die Voraussetzung für das psychische System (vgl. ebd., S. 56). Andererseits kann Leben auch ohne ein psychisches System existieren, Voraussetzungen eines Systems können somit schon logisch nicht Teil des Systems sein.

Die genannten Selektionen zur Konstitution von System und Umwelt, weiterhin die Autopoiesis, sind systeminterne Operationen. Die Systeme bezeichnet Luhmann damit als „operativ geschlossen“. Da sich die Operationen je rekursiv aufeinander beziehen, nennt er die Systeme gleichbedeutend auch „rekursiv geschlossen“ (ebd., S. 55). Aber da viele Faktoren der Umwelt Voraussetzungen für das System sind, da es ständige Einflüsse und Wechselwirkungen gibt, wird das System als „umweltoffen“, gleichbedeutend mit „kausal offen“, bezeichnet (ebd., S. 55 f.). Die ständigen Einflüsse der Umwelt bezeichnet Luhmann als *Irritationen*. Wenn sich feste Beziehungen zwischen System und Umwelt bilden, spricht Luhmann von einer *strukturellen Kopplung* (vgl. ebd., S. 58). Die Umwelt eines jeden Systems ist definitionsgemäß außerhalb, unübersichtlich, chaotisch, und sie wird wie beschrieben nur als Irritation wahrgenommen. Die Irritationen, welche in das System vorgelassen werden, werden in Luhmanns Vokabular erst dadurch zur *Information*. Die Komplexität der Umwelt wird durch die Systemgrenze und die Selektionen reduziert, innerhalb des Systems kann mit der reduzierten Menge von Ereignissen und Informationen dagegen die Komplexität wieder erhöht werden (vgl. ebd., S. 59). Laut Berghaus sei das eine der typischen Paradoxien von Luhmann: „Die Erweiterung der Komplexität durch Reduktion von Komplexität“ (ebd., S. 114). Luhmann selbst sieht dies als eine evolutionäre Errungenschaft und erläutert diese Paradoxie folgendermaßen: Komplexität werde reduziert,

[...] um auf der Basis der Restriktion höhere Komplexität organisieren zu können. So reduziert ein Straßennetz die Bewegungsmöglichkeiten, um leichtere und schnellere Bewegungen zu ermöglichen und damit die Bewegungschancen zu vergrößern, aus denen man konkret auswählen kann. Steigerung durch Reduktion von Komplexität: evolu-

tionäre Errungenschaften wählen Reduktionen so, dass sie mit höherer Komplexität kompatibel sind, ja sie oft erst [...] ermöglichen (LUHMANN 2015, S. 507).

Da die Systeme durch ihre Operationen erst konstituiert werden, somit ohne Operationen aufhören würden zu existieren, müssen sie ständig weiter operieren können, das wird in Luhmanns Theorie als „Anschlussfähigkeit“ (BERGHAUS 2011 S. 52) des Systems bezeichnet. Diese Anschlussfähigkeit ist ein wesentlicher Punkt, um die Kommunikation im System der Massenmedien zu verstehen, was im folgenden Abschnitt näher erläutert wird.

5.2.2 *Kommunikation und Sinn im sozialen System*

Kommunikation ist, wie oben erläutert, die spezifische Operation des sozialen Systems. Wie ein biologisches System nicht ohne Leben existieren kann, gibt es kein soziales System ohne Kommunikation. Anders ausgedrückt ist Kommunikation die Operation, durch die sich ein soziales System autopoietisch produziert (vgl. ebd. S. 73) und reproduziert. Luhmanns Definition der Kommunikation lautet:

Kommunikation ist [...] eine Synthese aus drei Selektionen. Sie besteht aus Information, Mitteilung und Verstehen. Jede dieser Komponenten ist in sich selbst ein kontingentes Vorkommnis (LUHMANN 2015, S. 190).

Die genannten drei Selektion müssen aber in einer spezifisch Luhmannschen Bedeutung verstanden werden. Zunächst ist zwischen dem herkömmlichen Sender, den Luhmann „*Alter*“ nennt, und dem Empfänger, dem „*Ego*“, zu unterscheiden (BERGHAUS 2014, S. 78). Von der Umwelt eindringende Irritationen können (müssen aber nicht) von *Alter* als eine *Information* identifiziert und ausgewählt werden. Informationen gibt es also nicht als fertige Entität, sie entstehen durch eine erste Selektion. Die Differenzierung von anderen – für den Beobachter unbedeutenden – Irritationen, kann nur geschehen, in dem der speziellen Irritation eine Bedeutung zugesprochen wird. *Sinn* entsteht für Luhmann folglich aus einem Selektionszwang (BERGHAUS 2011, S. 120 ff.), um den psychische und soziale Systeme nicht herkommen, da eine spezielle Kommunikation immer eine Auswahl unter zahlreichen anderen Möglichkeiten voraussetzt:

[...] die Welt ist ein unermessliches Potential für Überraschungen, ist virtuelle Information, die aber Systeme benötigt, um Information zu erzeugen, oder genauer: um ausgewählten Irritationen den Sinn von Information zu geben (LUHMANN 2015, S. 46).

Bestimmte virtuelle Möglichkeiten werden durch die Selektion somit aktualisiert und dadurch mit Sinn belegt. Die nicht aktualisierten Möglichkeiten bleiben aber als Potentialität erhalten. Sinn existiert folglich nicht in der Welt, sondern wird durch eine Operation – eben diese Selektion – erst erzeugt (vgl. BERGHAUS 2011, S. 121 ff.). Da *Alter* über eine große Zahl von Informationen verfügen kann, könne er in einer speziellen Situation einen Teil

auswählen, den er einem Empfänger – dem *Ego* – mitteilen will. Durch diese zweite Selektion wird aus der Information die Mitteilung (vgl. ebd., S. 80). Die dritte Selektion spielt sich dann auf der Ebene von *Ego* ab: *Ego* kann eine Mitteilung annehmen oder nicht. Dieses Annehmen ist für Luhmann „Verstehen“ (ebd., S. 82). Es handelt sich beim Verstehen also nicht um ein hermeneutisches Verstehen, *Ego* muss *Alter* nicht *richtig* verstehen. Verstehen ist das Erkennen von *Ego*, dass *Alter* Informationen hat, von denen er eine bestimmte zur Mitteilung gemacht hat. *Ego* weiß somit, dass andere Informationen nicht mitgeteilt wurden. Verstehen ist für Luhmann folglich das Erkennen der *Differenz* von Information und Mitteilung. Erst mit diesem Akt ist eine Kommunikation abgeschlossen. *Ego* vollzieht also den wichtigsten, letzten Teil der Kommunikation, was auch erklärt, warum Luhmann den Empfänger *Ego* nennt und den Sender *Alter*, obwohl dessen Handlung zeitlich die erste ist. Hierin liegt auch die Erklärung, warum *ein* Mensch im Luhmannschen Verständnis nicht kommunizieren kann, die Kommunikation ist ein Vorgang, der *Alter* und *Ego* voraussetzt. Das Differenz-Verstehen erzeugt jedoch Unsicherheit: Somit wird die Anschlusskommunikation (vgl. ebd., S. 84) gefördert und die Autopoiesis der Kommunikation gesichert. Alle genannten Selektionen sind für Luhmann kontingent. Da Selektionen sowohl von *Alter* als auch von *Ego* für die Kommunikation notwendig sind, spricht Luhmann von einer „doppelten Kontingenzt“. Das ergäbe aber zunächst ein „Unwahrscheinlichkeitsproblem“ (ebd., S. 109): Die Selektionen sind nicht von einer Ordnung der Welt abhängig und erscheinen damit beliebig. Das Annehmen (von *Ego*) einer beliebigen Information (von *Alter*) als bedeutsame Mitteilung wäre auf den ersten Blick unwahrscheinlich. Da *Alter* und *Ego* sich jedoch gegenseitig beobachteten und auch als beobachtet sähen, unterstellten sie sich Beeinflussbarkeit. Die doppelte Kontingenzt reduziere somit die Unwahrscheinlichkeit, erzeuge Anschlussfähigkeit und führe zur Bildung von sozialen Systemen.

5.2.3 Die Entwicklung zu elektronischen Medien und Massenmedien

Luhmann postuliert eine evolutionäre Entwicklung von nonverbaler Kommunikation über die Sprache weiter zu Schrift, Buchdruck und den elektronischen Medien sowie den Massenmedien (vgl. ebd., S. 142 ff). Mit jeder dieser Entwicklungsstufen komme es nicht nur zu einer Veränderung von Quantität (zum Beispiel der Empfängerkreis der Kommunikation wird größer) sondern auch der Qualität. So erzeugt Sprache gemäß Luhmann eine Verdoppelung der Aussagemöglichkeiten (vgl. LUHMANN 2015, S. 221 f.): es gäbe für alles, was gesagt werde, eine positive oder eine negative Fassung, womit der Differenzcharakter Luhmanns Theorie wieder zum Tragen kommt. Sprache habe einen *binären Code* und Luhmann reserviert „den Begriff des *Codes* für strikt binäre Strukturen“ (ebd., S. 221, Fußnote 49).

Erst Sprache schaffe das oben explizierte Verstehen einer Information im Sinne des Mitteilungscharakters. Die Sprache schaffe damit eine eigene Realität (vgl. BERGHAUS 2011, S. 136). Luhmann unterscheidet folglich eine *reale Realität* von einer *zweiten, semiotischen Realität*. Da die Selektionen kontingent sind, wie aus oben beschriebenen Selektionen der Kommunikation hervorgeht, bedeutet diese sprachliche Realität keinesfalls eine Repräsentanz der Welt, wie sie in traditioneller Auffassung gesehen werden konnte. Eine weitere Qualitätsveränderung entsteht durch die Schrift: eine persönliche Kommunikation ist nicht mehr notwendig. Erst dadurch könnten die Gesellschaftssysteme auseinanderdriften. Für die vorliegende Arbeit ist die weitere Konsequenz daraus von Bedeutung: die Gleichzeitigkeitsprämisse wird ab der Entwicklung der Schrift verlassen, die Kommunikation löst sich dadurch, und vor allem mit der Entwicklung des Druckes, von der Jetztzeit.

Die Schrift fördert aber eine *neuartige Präsenz von Zeit*, nämlich die *Illusion der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*. Die bloß virtuelle Zeit der Vergangenheit und der Zukunft ist in jeder Gegenwart präsent, *obwohl für sie etwas ganz anderes gleichzeitig ist als für die Gegenwart* (LUHMANN 2015, S. 265, Hervorhebungen durch den Autor).

Elektronische Medien wie Film, Fernsehen und Computer machen das Kommunikationssystem von Technik abhängig, was Luhmann, wie oben schon eingeführt, als *strukturelle Kopplung* bezeichnet (vgl. ebd., S. 302). Die hohe Realitätsnähe von bewegten Bildern gegenüber der Sprache oder der Schrift führe nochmals zu einer Qualitätsveränderung:

Die Realitätsgarantie, die die Sprache aufgeben musste, weil allem, was gesagt wird, widersprochen werden kann, verlagert sich damit auf die beweglichen, optisch/akustisch synchronisierten Bilder (ebd., S. 305).

Der selektive Charakter würde verschleiert, in der Wahrnehmung trete die oben beschriebene Unterscheidung von Information und Mitteilung zurück (vgl. ebd., S. 307). Es entstehe eine „Alibi-Realität“, mit einem „Glaubwürdigkeitsbonus“ (ebd., S. 306). Bilder ließen keinen Widerspruch zu, nur Sprache könne man wider„sprechen“ (BERGHAUS 2011, S. 175). Da sich durch elektronische Medien die Kommunikation von zeitlichen und räumlichen Begrenzungen löst, komme es nun zu einer Weltkommunikation (vgl. ebd., S. 187). Dadurch sei Gesellschaft nicht mehr räumlich zu definieren, es entstehe eine „Weltgesellschaft“ (LUHMANN 2015, S. 145 ff). Relevant für die vorliegende Arbeit ist Luhmanns Bemerkung hierzu:

Fragt man nach einer Begründung für das Festhalten an einem regionalen Gesellschaftsbegriff, so wird in der Regel auf die krassen Unterschiede im Entwicklungsstand der einzelnen Regionen des Erdballs hingewiesen. [...] Bei genauem Zusehen zeigt sich jedoch, daß (sic!) die Soziologie hier einem Artefakt ihrer vergleichenden Methodologie aufsitzt. Wenn man *regional* vergleicht, erscheinen verständlicherweise regionale Unterschiede [...]. Wenn man dagegen historisch vergleicht, erscheinen übereinstimmende Trends, etwa [...] die weltweite Abhängigkeit der Lebensführung von Technik und weltweit unausgeglichene demographische Entwicklungen, die es früher in diesem Ausmaß nicht gegeben hat (ebd., S. 161 f., Hervorhebungen durch den Autor).

Die bisher dargestellten Medien – von nonverbaler Kommunikation über Sprache, Schrift und Druck zu den elektronischen Kommunikationsmedien – sind für Luhmann keine Systeme (vgl. BERGHAUS 2011, S. 189). Die Massenmedien stellen jedoch ein eigenes soziales System dar: Laut Luhmann sind sie ein soziales Subsystem, welches wie Politik oder Wirtschaft autopoietisch operiert. Massenmedien hätten eine spezielle Funktion, nämlich der Gesellschaft das Wissen über die Welt zu geben (vgl. ebd., S. 189 f.). Das direkt erfahrbare Wissen über sinnliche Wahrnehmung decke nur einen kleinen Teil des Wissens ab, die Gesellschaft oder die Welt sei damit aber nicht zu fassen. „Was man von der Gesellschaft weiß, weiß man aus den Massenmedien“ (LUHMANN 2015, S. 826). Massenmedien lassen sich in der Definition von Luhmann nicht über die elektronischen Medien fassen. Er definiert sie mit folgenden Merkmalen: Sie setzen zur Verbreitung von Kommunikation technische Mittel zur Vervielfältigung ein (dazu gehören also auch Bücher, die ganze Druckpresse, aber auch elektronische Kopierverfahren), sie müssen allgemein zugänglich sein, und – entscheidend für Luhmann – es darf keine Interaktion zwischen Sender und Empfänger stattfinden (vgl. BERGHAUS 2011, S. 191 f.). Deswegen ist für Luhmann das Internet kein Massenmedium, da in ihm über Emails, Chats, Foren oder Blogs eine direkte Interaktion stattfindet. Interaktives Fernsehen zählt er jedoch zu den Massenmedien, weil diese Interaktion nicht direkt erfolgt. Für die vorliegende Arbeit soll diese Sicht mit einer Variante übernommen werden, welche den Luhmannschen Voraussetzungen nicht widerspricht: Unter Ausschluss aller direkter Interaktionsmöglichkeiten kann Internet auch als Massenmedium betrachtet werden: Ein digitales Propaganda-Medium wie zum Beispiel das vom IS verbreitete Online-Magazin *Dabiq* ist allgemein verfügbar. Es ist keine direkte Interaktion möglich, das Angebot einer solchen Internetseite entspricht dem Angebot einer Zeitschrift oder eines Nachrichtenportals.

Die Massenmedien, die als real existierende Medien eine *Realität erster Ordnung* darstellen, beobachten und beschreiben nach ihren eigenen Kriterien die Umwelt und konstruieren dadurch eine *Realität zweiter Ordnung*, eine *konstruierte Realität* (vgl. ebd., S. 195 ff). Dies wird – bei bewegten Bildern mit Ton auch aus oben genannten Gründen des Glaubwürdigkeitsbonus – als „echte, wirkliche Realität“ (ebd., S. 196) akzeptiert. Aus dem oben unter Kommunikation schon Dargestellten geht hervor, dass die Verzerrung einer Realität durch Massenmedien als normativer Vorwurf nicht haltbar ist: Jede Kommunikation setzt Selektion voraus, eine unverzerrte Darstellung der *realen Realität* ist schlichtweg nicht möglich. Es stellt sich lediglich immer die Frage, *wie* selektiert und konstruiert wird. Massenmedien können zudem nicht beliebig berichten: Zu Beginn der Darstellung von Luhmanns Systemtheorie wurde schon erwähnt, dass er zwar Konstruktivist ist, aber von einer äußeren Realität ausgeht. Damit kann und muss sich die massenmediale *konstruierte Realität* immer

an einer *realen Realität* messen lassen, kann also widerlegt werden.⁵⁵ Wichtig für die spätere Argumentation dieser Arbeit in Bezug auf salafistische Medienpräsenz sind noch die Kriterien, mit denen in Nachrichten und Berichten laut Luhmann nach Information oder Nichtinformation selektiert wird (vgl. ebd., S. 211 ff), diese Kriterien nennt er *Selektoren*. Der Wahrheitsanspruch allein genüge nicht, damit die Information als Mitteilung angenommen wird.⁵⁶ Selektoren sind unter anderem die Neuheit der Information, die Bevorzugung von Konflikten, weiterhin Quantitäten (also zum Beispiel eine große Zahl von Arbeitslosen), und ein lokaler Bezug: also ein Geschehen in der Nähe. Rechtliche, moralische oder politische Normverstöße gehören ebenso zu den Selektoren, besonders, wenn eine moralische Bewertung damit verbunden werden kann. Ein Selektor ist auch die Fokussierung eines Geschehens auf handelnde Personen, die Handlungshintergründe und Kontexte werden weniger einbezogen. Da Mitteilungen immer Lücken beinhalten, muss ständig neue Kommunikation stattfinden und der systematische Anreiz zur Anschlusskommunikation ist gewährleistet (vgl. ebd., S. 293).

5.3 Die Paradoxie der Ungleichzeitigkeit

5.3.1 Ungleichzeitigkeit in funktionell differenzierten Gesellschaften

In Jena fand 2008 ein Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie unter dem Thema *Unsichere Zeiten: Herausforderungen gesellschaftlicher Transformationen* statt. Im Sammelband zu diesem Kongress greift der Soziologe Hanns-Georg Brose Luhmanns Aspekte der Zeit auf (BROSE 2010, S. 547 ff.) Luhmann widmet in „Die Gesellschaft der Gesellschaft“ ein ganzes Kapitel dem Phänomen der *Zeit* (vgl. LUHMANN 2015, S. 997 – 1016). Aristotelisch sei Zeit als ein Maß, als chronologisch messbare Bewegung aufgefasst worden, dies decke sich auch mit dem menschlichen Wahrnehmungsvermögen (vgl. ebd., S. 999). Ontologische Fragen des *Augenblickes* seien damit aber nicht gelöst. In der Neuzeit sei es zu einer Änderung der Semantik von *Zeit* gekommen. Vor allem seit der Ausdifferenzierung der Gesellschaft käme es zu einer „Wertschätzung des *Neuen*“ (ebd., S. 1000, Hervorhebung vom Autor). Information gewinne man nicht durch Wiederholung sondern durch etwas Neues, was wiederum den Antrieb zur Kommunikation fördere. Vergangenheit

⁵⁵ Hier muss gemäß Luhmann allerdings unterschieden werden zwischen Nachrichten und Berichten, welche einen Wahrheitsanspruch haben müssen, um Anschlusskommunikation und damit Autopoiesis zu gewährleisten. Für den Bereich der Werbung und der Unterhaltung innerhalb der Massenmedien gelten andere Bedingungen (vgl. BERGHAUS 2011, S. 205 ff.).

⁵⁶ Die Nachvollziehbarkeit von Luhmanns *Selektoren* wird unter 5.3.1 klarer und hängt mit der Wertschätzung des Neuen in ausdifferenzierten Gesellschaften zusammen. Erst damit entstünden Tradition einerseits und Zukunftsalternativen andererseits, also auch ein anderes Zeiterleben (vgl. LUHMANN 2015, S. 997 – 1016).

werde zur Geschichte, eine *Tradition* entstehe. Mit dem Neuen entstehen Alternativen für die Zukunft, daraus folgert Luhmann: „Gegenwart ist nichts anderes als die *Differenz von Vergangenheit und Zukunft*“ (ebd., S. 1004, Hervorhebung vom Autor). Somit ist die Vergangenheit für die Gegenwart konstitutiv wirksam, es kommt zur „Illusion der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ (LUHMANN 2015, S. 265).

Im Rahmen des genannten soziologischen Kongresses in Jena greift Hanns-Georg Brose das Konzept der *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* auf, das für Geschichts- und Kulturwissenschaften eine Bedeutung mit empirischen Korrelaten habe, wie unter 5.3.1.1 noch zu zeigen ist. Brose untersucht die Strukturen und Semantiken von Transformationen sozialer Zeit und von gesellschaftlichen Verhältnissen. Die Komplexität sowohl der Umwelt als auch des Binnensystems einer funktional differenzierten Gesellschaft werde zunehmend größer. Eine „Punkt-für-Punkt-Übereinstimmung“ (BROSE 2010, S. 548) zwischen System und Umwelt gelinge nicht, zumal *gleichzeitig* immer schon anderes geschehe. In der Gleichzeitigkeit liege eine Paradoxie der Zeit: Wir können Kausalzusammenhänge nur in einer zeitlichen Abfolge von Vorher und Nachher feststellen. Was *aktuell gleichzeitig* geschieht, entzieht sich somit jeder kausalen Betrachtung und werde als chaotisch wahrgenommen (vgl. ebd., S. 550). Da eine Ordnungsbildung *simultan* nicht möglich ist, müsse das Gleichzeitige de-simultanisiert werden, das System arbeite mit der „Temporalisierung“ (ebd., S. 549). Das *Nebeneinander* des Gleichzeitigen wird durch Sequenzialität zu einem *Nacheinander*. Die Reduktion der Komplexität erfolgt also nicht nur durch Selektion, sondern zusätzlich durch die Temporalisierung. Jedes System bilde seine eigenen Zeitregimes aus, um Autonomie gegenüber dem Chaos zu gewinnen. Das bedeutet konsequenter Weise, dass schon im Erleben des Augenblickes ein Nacheinander konstruiert wird, um Ordnung zu erzeugen. Wie dargestellt, ist gemäß Luhmann der Augenblick die Differenz von – konstruierter – Vergangenheit und einer – offenen – Zukunft. Sowohl die Vergangenheit als auch die Konstruktion eines *Nacheinander* in der erlebten Gegenwart sind somit konstitutiv für eine Ordnungsbildung und für Zukunftsvisionen. Eine islamwissenschaftliche Arbeit veranschaulicht diese These: die muslimische Gesellschaft bestehe heute aus drei Kulturen: der vom Mittelalter geprägten *traditionellen Kultur*, der *Salafiyya-Kultur* (worunter der Autor alle Strömungen von *ʿAbd al-Wahab* bis zu rezenten islamistischen Gruppierungen subsumiert, welche eine Erneuerung auf dem Boden der koranischen Botschaft suchen) und einer *laizistischen Kultur* (vgl. MURTAZA 2014). Gleichzeitig werden offensichtlich drei unterschiedliche Zeitebenen zur Ordnungsbildung und Projektion einer Zukunft konstitutiv.

Das Vertrauen in die Zukunft lasse jedoch seit dem Ende des 20. Jahrhunderts nach, Zukunft werde als Risiko beschrieben. Die Vergegenwärtigung der Vergangenheit, welche

einer ständigen Re-Interpretation unterzogen werde, nehme dagegen zu. Brose stellt zunächst folgende These auf: Die oben dargestellte Ordnung stiftende Wirkung im linearen *Nacheinander* weiche aktuell wieder einer erneuten Bedeutung der Differenzierung im *Nebeneinander*, was zu Abstimmungsproblemen führte, die als Ungleichzeitigkeit interpretiert würden. Diese These Broses muss eingehender erläutert werden. Es darf jedoch zunächst auf eine eventuell vermutete Inkonsistenz betreffend des Begriffs *Ungleichzeitigkeit* hingewiesen werden, die zu klären ist: Wie oben dargestellt, existiert für Luhmann die *Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeit* seit der Erfindung der Schrift, zum Beispiel durch Geschichtsschreibung. Somit ist die Vergangenheit in der Gegenwart ständig präsent. Auf was Brose abhebt, ist eine neue Dimension der *Ungleichzeitigkeit* in der Postmoderne:⁵⁷ In der Gegenwartsgesellschaft käme es zu einer empirisch fassbaren Vermehrung und Bedeutungszunahme von Ungleichzeitigkeiten (vgl. BROSE 2010, S. 558 ff.), da die Umsetzung der jeweiligen Zeitstrukturen in den verschiedenen sozialen Subsystemen unterschiedlich erfolgt, wie schon dargestellt wurde. Das würde die von Brose postulierten Abstimmungsprobleme jedoch noch nicht erklären. Dazu muss das Phänomen der *Synchronisation* von Gleichzeitigkeit betrachtet werden.

5.3.1.1 Empirisch erfassbare Erschwerung der Synchronisation

Luhmann formuliert eine *Nahsynchronisation*, welche zum Beispiel in der direkten Interaktion von Anwesenden zu finden ist: das aktuelle Erleben werde in einer für alle gleichen und synchron fließenden Zeit wahrgenommen (vgl. BROSE 2010, S. 552). Zudem können durch die Techniken des Kalenders und eines welteinheitlichen Zeitstandards die Zeitregime verschiedener gesellschaftlicher Teilbereiche aufeinander einschwingen, es entstehe der Eindruck einer synchronisierten Gesellschaft. Synchronisation ist im Luhmannschen Sinn nicht Gleichzeitigkeit, es ist die „Herstellung passender Anschlüsse zwischen ungleichzeitigen Ereignisreihen“ (ebd. S. 557.). In der Postmoderne werde diese Synchronisation in Frage gestellt: Beispiele sind individuell flexible Arbeitszeiten, eine zunehmende Fragmentierung des Alltags bis zur Unvereinbarkeit von Familie und Beruf. Die Simultaneität nimmt zu und sequentielles Operieren werde als „zunehmend dysfunktional“ (ebd., S. 553) betrachtet. Synchronisation werde damit weniger planbar.

Auch die Synchronisation der Eigenzeiten zwischen den gesellschaftlichen Teilsystemen gelingt immer weniger. Die Eigendynamik, Uneindeutigkeit und Disparität ökonomischer Entwicklungen [...] führen dazu, dass die (strukturelle) Kopplung der Wirt-

⁵⁷ Brose verwendet nicht den Begriff *Postmoderne*, sondern setzt die Gegenwart seit Ende des 20. Jahrhunderts von der Zeit der *Moderne* ab (vgl. ebd., S. 549, siehe auch Kapitel 6.2, Begriffsklärung *Postmoderne*).

schaft mit den Agenden der Politik zunehmend lose erfolgt, Synchronisation tendenziell zum Zufall wird oder eben durch Zuschreibung als Ungleichzeitigkeit („das Europa der unterschiedlichen Geschwindigkeiten“) [...] bearbeitet wird (BROSE 2010, S. 553, Klammern () vom Autor).

Im Alltag lasse sich dieses Problem der Simultanität empirisch fassen, zum Beispiel in der Zunahme des Multitasking sowohl in Beruf wie Familie oder Freizeit. Weiterhin führt Brose die gleichzeitige Sichtbarkeit der Weltgesellschaften an, die jeder am Bildschirm des Home-TV erlebe. Die Selbstverständlichkeit der telematischen Erreichbarkeit zu jeder Zeit in jedem Winkel der Welt falle erst dann auf, wenn sie in Ausnahmesituationen nicht mehr gewährleistet sei. Damit komme es jedoch zu einem Problem der angemessenen Reduktion der „unabweisbaren, überbordenden Komplexität“ (ebd., S. 554). Die Gleichzeitigkeit des Weltgeschehens sei empirisch fassbare Realität, die nun der Ungleichzeitigkeit die erwähnte neue Form und Bedeutung verleihe, eben weil verschiedene gesellschaftliche Funktionssysteme auch verschiedene soziale Zeiten beinhalten. In der Zeit vor den elektronischen Medien konnten in der Kommunikation die für das System nicht relevanten Informationen ausgeschlossen – nicht als Mitteilung angenommen – werden, wie oben im Kondensat der Systemtheorie erklärt. Durch einen Filter wurden Elemente jenseits der systemspezifischen Logik ausblendet. Aber in der postmodernen neuen Situation durch die elektronischen Medien komme es zur gleichzeitigen Sichtbarkeit des Weltgeschehens, das vorherige Ausblenden oder Ignorieren trete umso stärker hervor. Zudem werde durch die Verknüpftheit der globalisierten Ökonomie das weitere Ausblenden des gleichzeitig anderen Geschehens zu einem dauerhaften Risiko. Wenn man sich noch einmal vergegenwärtigt, dass Gleichzeitigkeit prinzipiell keine Kausalität erkennen lassen kann, wird erklärbar, dass in dieser vernetzten Gegenwart erstens die Synchronisation – also das Finden von Anschlussmöglichkeiten – erschwert ist, und dass zweitens auftauchende Unabgestimmtheiten die Ungleichzeitigkeit unterschiedlicher Systeme hervortreten lassen.

Zusammenfassend legt Brose dar, dass die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, die Vergegenwärtigung der Vergangenheit in ihrer konstitutiven Bedeutung für die Gegenwart, zunächst eine „unhintergehbare Voraussetzung der Zeitkonstitution ist“ (ebd., S. 558). Die empirische Bedeutungszunahme der Gleichzeitigkeit in einer medialen Welt führt aber zu neuartigen Widersprüchen: es existiert wieder ein analoges Nebeneinander, Diskontinuitäten und Ungleichzeitigkeit werden durch das World Wide Web vermehrt sichtbar. Es kommt zu dem Paradoxon, dass das Internet, welches eine weltumspannende Gleichzeitigkeit herstellen soll, damit keineswegs eine Synchronisation auslöst, sondern diese eher erschwert, indem die Ungleichzeitigkeiten hervortreten, die oft keine Anschlussfähigkeit mehr erlauben.

6 Salafiyya und Salafismus: fundamentalistische Systeme

6.1 Salafiyya als fundamentalistisches System

Sowohl die Salafiyya als auch der aktuelle Salafismus können als fundamentalistische Systeme innerhalb Luhmanns Theorie betrachtet werden. Die muslimische Welt des 19. Jahrhunderts sah sich in der Situation der Kolonialisierung mit einer neuen Umwelt konfrontiert, welche sich als unüberschaubar und komplex darstellte. Die erste Operation, zunächst eine Systemgrenze zu bilden um die Komplexität zu reduzieren, ist systemtheoretisch nachvollziehbar. Im Falle der Salafiyya wurde die Systemgrenze durch die Orientierung an der Prophetentradition und dem überschaubaren Rahmen von Koran und Sunna bestimmt. Die operationale Geschlossenheit des Systems ist ebenso evident: die *salafi*-orientierten Operationen sind streng systemimmanent. Auf der anderen Seite ist das System immer umwelttoffen, muss also auf Irritationen reagieren. Es kann sie als Information zulassen und zu sinnvoller Mitteilung machen oder als Irritation ausgeschlossen lassen: Die binäre Codierung richtet sich nach schriftkonform oder nicht-schriftkonform. Bei den Reformern der *Salafiyya* mit ihrer Betonung des *ijtihad* – also der flexiblen Auslegung von Koran und Sunna nach Analogieschluss und Konsens – war diese binäre Codierung aber nicht an einem starren Rechtssystem des *fiqh* orientiert, unterschiedliche Deutungen konnten zugelassen werden. Die erwähnten Reformer um Abduh interpretierten auch den *jihad* nicht im gewalttätigen Sinn, sie suchten eine Synchronisation mit der Moderne. Unter dem Fundamentalismus-Konzept Martin Riesebrodts mussten die Kolonialiserten ihre Situation als ein außergewöhnliches, riskantes, bedrohliches und nicht kontrollierbares Ereignis begreifen. Die Suche nach einer klaren, an der Vergangenheit orientierten Ordnung fügt sich zwanglos in obige systemtheoretische Betrachtung. Der historische Rückblick zeigte jedoch, dass die Erzeugung einer Synchronisation – also der Anschlussfähigkeit der salafi-Orientierung an die Moderne – nicht gelang: Jung sieht diese Bewegung, gemessen an ihren eigenen Zielen, als gescheitert an (vgl. JUNG 2005. S. 46).

6.2 Von der Moderne zur Postmoderne: analytische Begriffsabgrenzung

Wo der zeitliche Konflikt der Salafiyya auf die Konfrontation der islamischen Welt mit der Moderne zurückgeführt werden kann mit den genannten Irritationen durch eine neue, komplexe Umwelt, stellt sich die Situation um die 1990er Jahre mit gänzlich anderen Unsicherheitspotentialen dar, die zum Teil als Ambivalenzen der Moderne schon angesprochen wurden und noch weiter analysiert werden sollen. Da der betreffende Zeitrahmen in der

Literatur einer verwirrend unterschiedlichen Nomenklatur unterliegt, soll zunächst für diese Arbeit ein heuristischer Begriff *Postmoderne* erfolgen:

Für manche Autoren ist in der Zeit ab dem letzten Drittel des 20. Jahrhundert *die Moderne* bereits Geschichte, es wird von einem *postmodernen Zeitalter* gesprochen. Der Begriff der *Postmoderne*, – obwohl schon zuvor von verschiedenen Autoren verwendet (vgl. WUNDER 2005, S. 68 ff.) – wurde seit Jean-François Lyotards 1979 erstmals veröffentlichtem Werk „Das postmoderne Wissen“ (LYOTARD 1986, Titel) breiter rezipiert. Die Postmoderne in diesem Sinne ist charakterisiert durch die Delegitimierung von scheinbaren Wissensordnungen (wie zum Beispiel dem *deutschen Idealismus*), die sich als „Metaerzählungen“ (ebd., S. 103) herausstellen. In verschiedenen Veröffentlichungen, wie oben im Abschnitt über Fundamentalismus zum Teil zitiert, werden Veränderungen des Denkens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und die damit entstandenen neuen Problemstellungen thematisiert. Eine einheitliche Sprachregelung für diese Zeit nach den diversen *cultural turns* gibt es wissenschaftlich nicht, es tauchen auch Begriffe wie *späte Moderne* (vgl. Wunder 2005, S. 72) oder *postideologisches Zeitalter* auf (vgl. ŽIŽEK 2016, S. 32) auf. In der hier vorliegenden Arbeit wird in loser Anlehnung an Lyotard der Begriff *Postmoderne* – ohne normative Implikationen – verwendet, um die Zeit ab den späten 1960er Jahren zu bezeichnen, in denen sich ein poststrukturalistisches Denken etablierte. In Martin Riesebrodts Analyse des Fundamentalismus kritisiert dieser die „zur Zeit gängigen Religions-theorien“ (RIESEBRODT 1998, S. 69), unter anderem die von Berger oder Luckmann, welche noch aus den 1960er Jahren stammten. Obwohl er den Begriff nicht verwendet, ist Riesebrodts Ansatz offensichtlich darauf ausgerichtet, die Fundamentalismen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu analysieren, also der Zeit, welche hier als *Postmoderne* bezeichnet wird: Als soziale und kulturelle Risiken und Bedrohungen sieht er unter anderem die Transformationen der Familienstruktur, die nicht mehr klaren kognitiven und moralischen Ordnungen und die Unsicherheit über die eigene Identität (vgl. ebd., S. 87). Auch Bielefeld und Heitmeyer sahen als Ursache der Zunahme von fundamentalistischen Bewegungen die Krisen, Brüche und Zumutungen der Modernisierung in einem Zeitalter der Globalisierung und fassen diese Probleme als „Ambivalenzen der Moderne“ (BIELEFELD und HEITMEYER 1998, S. 17) zusammen. Entfremdung und Sinnverlust werden genauso genannt wie Probleme der fortschreitenden Individualisierung und Fragmentierung der Gesellschaft. Diese genannten Verunsicherungen korrelieren ebenfalls mit der Zeit nach den *cultural turns* ab den 1960er Jahren und dem Aufkommen poststrukturalistischen Denkens in den Kulturwissenschaften. Bielefelds und Heitmeyers „Zumutungen der Moderne“ sind dann im Ansatz der vorliegenden Arbeit Ambivalenzen der *Postmoderne*. Die nomenklatorische Unterscheidung von Moderne und Postmoderne erfolgt hier aus analytischen Gründen: Die Kon-

flikte und Lösungsstrategien der Salafiyya im 19. Jahrhundert werden – wie gezeigt werden konnte – vor dem Hintergrund einer Konfrontation mit der Moderne gesehen, der rezente Salafismus entsteht vor dem qualitativ deutlich anderen Hintergrund der Postmoderne.

6.3 Salafismus als fundamentalistisches System

Der Salafismus kann genauso wie die Salafiyya systemtheoretisch betrachtet werden. Dies erfolgt zum Teil analog der obigen Betrachtung unter 6.1. Die Analogie betrifft die Systemgrenze, um die Komplexität der postmodernen Ambivalenzen zu reduzieren. Genau so sind die streng *salafi*-orientierten systemimmanenten Operationen anzuführen, welche die operationale Geschlossenheit repräsentieren und in der genannten binären Codierung schriftkonform versus nicht-schriftkonform erfolgen. Im Kapitel 3.5.1 wurde in der Analyse des deutschen Salafismus von Nina Wiedl die sozialintegrative Funktion und die Bedeutung für die Identitätskonstruktion und Sinnsuche im Diesseits herausgestellt. Zusammen mit der Ritualisierung des Alltagslebens und der Orientierung an der autorisierten Tradition einer Transzendenz sind sowohl die kognitiven wie auch die sinnlichen Elemente obiger Religionsheuristik thematisiert, welche dann im System das Erleben von Kohärenz erzeugen. Die Umweltoffenheit ist in der postmodernen massenmedialen Kommunikation deutlich ausgedehnter und komplexer als im 19. Jahrhundert. Für die westliche Welt wurden die Ambivalenzen der Postmoderne herausgearbeitet. In der arabischen Welt tragen zudem die genannten kriegerischen und sozialen Konflikte zur Unüberschaubarkeit der komplexen Umwelt bei. Dass diese komplexe Umwelt und die Ambivalenzen teilweise als bedrohlich und riskant empfunden werden, ist somit auch unproblematisch anschlussfähig an die Fundamentalismus-Theorie von Riesebrodt, Bielefeld und Heitmeyer. Obwohl der Salafismus zur Reduzierung der Komplexität analog zu den Reformern des 19. Jahrhundert die Lösung in einer selektiv erinnerten Geschichte sucht, orientiert er sich jedoch nicht unmittelbar an den Gründervätern der *Salafiyya*. Diese war gescheitert, die Reformer um Abduh waren zudem an der Koexistenz mit der westlichen Welt interessiert. Die politischen Gegebenheiten lassen dies aktuell zumindest in den Augen der Jihad-Salafisten nicht mehr zu. Der Aufruf zum nicht mehr an nationale Grenzen gebundenen Jihad wird von den entsprechenden salafistischen Gruppierungen weltweit über das Internet und Massenmedien kommuniziert. Die Bedeutung der Kommunikation als systemkonstituierende Operation wurde schon erläutert. Im folgenden Kapitel soll dies spezieller betrachtet werden.

6.3.1 Salafismus und Kommunikation

Die Systemtheorie liefert Einsichten in die Kommunikation des Systems Salafismus. Was Menschen von der Welt wissen, wissen sie gemäß Luhmann über die Massenmedien.⁵⁸ Wie beschrieben schaffen diese Medien Realität, in der Systemtheorie als „Realität zweiter Ordnung“ (BERGHAUS 2011, S. 196) bezeichnet. Bei bewegten Bildern mit Ton kommt dann noch ein Realitätsbonus zum Tragen, wie oben erläutert. Die weltumspannende *umma* kann folglich durch Massenmedien zur Realität (zweiter Ordnung) werden. Es wurde die Entterritorialisierung des Salafismus erwähnt, die Koinzidenz von *umma* und Internet legt somit die Betrachtung des globalen Salafismus als Subsystem der Weltgesellschaft nahe. Regionale oder ethnische Analysen sind offensichtlich allein nicht mehr zielführend. Wenn Salafismus als gesellschaftliches Subsystem gesehen wird, ist Kommunikation essentiell für die Konstitution und für die Autopoiesis des Systems. Wenn man die beiden Subsysteme des arabischen und des europäischen Salafismus in ihrer strukturellen Kopplung untersucht, ergibt sich folgendes Bild: Um die Autopoiesis des arabischen Systems zu erhalten und das europäische System zu stabilisieren oder möglichst zu erweitern, muss Ersteres selbst Irritationen an der Systemgrenze Europa auslösen, die als Informationen erkannt werden. Luhmann hat diesbezüglich, wie oben dargestellt, Selektoren formuliert, nach denen zwischen Information und Nichtinformation unterschieden werden kann. Alles Neue ist ein Selektor, denn nur Neues bedeutet Information. Aber Selektoren sind vor allem Konflikte und Quantitäten. Konflikte aus der salafistischen Umwelt sind derzeit täglich aus den Medien zu entnehmen. Wenn dann noch die große Zahl hinzu kommt (z.B. die Zahl von Opfern eines Attentats), ist die Wahrnehmung als Information und Mitteilung gesichert. Ein weiterer Selektor ist der lokale Bezug. Das heißt, Attentate in Europa finden auf jeden Fall eher in die Presse als ein Attentat im Nahen Osten. Normverstöße, vor allem wenn sie mit moralischen Bewertungen verbunden werden können, führen zu besonderer Beachtung. Es ist nachvollziehbar, dass die Enthauptung oder Steinigung einer nichtöffentlichen Person eher zur Information wird als die Hinrichtung einer unbekannten Person mittels einer Pistole. Einzelne Personen, also Handelnde, sind als Selektoren geeigneter als ein Vorkommnis ohne Personenbezug, ebenso sind Einzelereignisse eher Selektoren als regelmäßige Ereignisse. Das heißt, tägliche Kriegshandlungen führen irgendwann nicht mehr zu Informationen. Bei einem Selbstmordattentat ist Handeln, Personenbezug und Einzelereignis zusammen gegeben. Ein jedes solches Ereignis, das zur Information und zur Mitteilung wird, löst

58 Zum Verhältnis Massenmedien und Internet im Sinne der Systemtheorie siehe Kapitel 5.2.3 auf S. 50.

selbstverständlich Anschlusskommunikation aus, was damit zur Autopoiesis und zum Erhalt der jeweiligen Systeme beiträgt.

Das systemtheoretische Denken unterliegt, wie besprochen, einem anderen Zeitkonzept. Über ein lineares Zeitkonzept hinausführend soll nun der mehrperspektivische Ungleichzeitigkeits-Aspekt im Ansatz von Hanns-Georg Brose weiter analysiert werden.

7 Salafiyya, Salafismus und Ungleichzeitigkeit

7.1 Eine neue Perspektive auf die Salafiyya

Das Ungleichzeitigkeitsproblem bestand im 19. Jahrhundert auf Seiten der Kolonisierten wie der Kolonialherren: Die Kolonialisierten sahen sich mit der Moderne konfrontiert, in der Terminologie Blochs eine *im Jetzt enthaltene Zukunft* (s. o., S. 44). Die objektive Ungleichzeitigkeit war beispielsweise in neuen Technologien materialisiert. Das Ungleichzeitigkeits-Problem zeigt sich aber noch expliziter aus der Sicht der Kolonisierenden: Wie oben aufgezeigt, wurde der Islam als zurückgeblieben und dem Fortschritt gegenüber nicht zugänglich wahrgenommen. Der Ungleichzeitigkeits-Aspekt lässt jedoch eine weitere Perspektive zu: Wie in den obigen Ausführungen erörtert, lassen sich in der Geschichte Ideengeber der *Salafiyya* aufspüren. Beispiele sind die erwähnten *Ibn Taimiyya* und *Ibn Hanbal*. Letztlich gehen die Ideen jedoch zurück auf die Zeit des Propheten, aus emischer Sicht repräsentiert in Koran und Sunna. Es stellt sich die Frage, inwieweit historische Verbindungen nachgewiesen werden können oder ob man hier von *Zeitsprüngen* reden muss. Eine genealogische Historiographie kehrt den Zeitstrahl um und sucht – rückwärts forschend – die Brüche, Diskontinuitäten und Kontingenzen, aber andererseits auch die Kontinuitäten. Zeitsprünge ohne genealogische Verbindungen lassen sich durch dieses disziplinierte Vorgehen eventuell nicht abdecken. Ernst Blochs Aspekt der Ungleichzeitigkeit öffnet dagegen eine andere Perspektive. Das schließt ein parallel vorgenommenes genealogisches Vorgehen nicht aus: Ein Genealoge mag die Ungleichzeitigkeiten der 1930er Jahre durchaus rückwärts schreitend unter anderem mit stattgehabten oder nicht stattgehabten Revolutionen europäischer Staaten erklären können. Aber sowohl ein klassisches historisches Vorgehen als auch das genealogische Vorgehen folgen einem Zeitbegriff, der mit dem „Anschauungsmodell der gerichteten Bewegung“ (BROSE 2010, S. 548) verbunden ist. Ein solcher Zeitbegriff habe zwar eine Wahrnehmungsaffinität, sollte aber laut Luhmann im Systemdenken durch einen abstrakteren Zeitbegriff ersetzt werden. Zeit könnte als Sinndimension betrachtet werden in einem unkoordinierten Strom von disponiblen Möglichkeiten. Dieser

Aspekt von Zeit wirkt auf den ersten Blick sehr abstrakt. Wenn man sich jedoch noch einmal vor Augen führt, dass Zeit an sich nicht ontologisch fassbar ist, sondern sich nur zum Beispiel aristotelisch in gerichteter Bewegung, oder auch gesellschaftlich in Transformationen indirekt erfassen lässt, dann darf man diesen zweiten Aspekt von der Makroebene des Gesellschaftssystems auf die Mesoebene von Institutionen oder Gruppen bis auf die Mikroebene der einzelnen Akteure herunter brechen: Der ständige Selektionszwang zu Entscheidungen wird mit Sinn belegt. Die Annahme von disponiblen Sinnangeboten führt individuell zu Transformationen und somit zum Erleben von Zeit. Dass es dabei nicht um den Zeitbegriff der klassischen Geschichtsschreibung geht, dürfte aus folgendem Zitat anderen Zusammenhangs hervorgehen:

[...] jede Theorie der Geschichte führt zu einer Neuorganisation des Bedarfs für Daten. Dieser Bedarf ist zunächst unabhängig von der Quellenlage, denn er ergibt sich aus der Theorie. Das mag Historiker zur Verzweiflung treiben oder zum Verzicht auf Theorie. Für die Soziologie der Gesellschaftsgeschichte stellt sich das Problem anders. Sie beabsichtigt keine Geschichtsschreibung [...] Ihr geht es daher nicht um Kohärenz von Ereignissen, sondern um Konsistenz im Theorieapparat der Gesellschaftstheorie (LUHMANN 2015, S. 576).

Die *Salafiyya*-Reaktion auf das koloniale Einbrechen der Moderne und *deren Sprung in die Vergangenheit* kann systemtheoretisch unter dem Blickwinkel der Reduzierung von Komplexität als Einbinden einer sinnstiftenden Ungleichzeitigkeit in die Gleichzeitigkeit plausibel gemacht werden. Eine genealogische Verkettung des 19. Jahrhunderts zurück bis zur Zeit des Propheten wäre wahrscheinlich nicht möglich und ist auch nicht notwendig. Im Kapitel 5.3.1 wurde die konstitutive Bedeutung der Vergangenheit und die notwendige Konstruktion eines *Nacheinander* in der erlebten Gegenwart für eine Ordnungsbildung und für Zukunftsvisionen herausgearbeitet. Dem Ungleichzeitigkeits-Aspekt unterliegt ein anderer Zeitbegriff als der Geschichtsschreibung. Somit treten andere Perspektiven – jenseits von Kausalität und Teleologie, aber vielleicht auch jenseits von Kontingenz und Machtaspekten diskursiver Formationen – in den Vordergrund.

7.2 Eine neue Perspektive auf den Salafismus

7.2.1 Ungleichzeitigkeiten versus Konstruktion transhistorischer Realität

Im Folgenden soll näher analysiert werden, inwiefern der aktuelle Konflikt der westlichen Welt mit islamistischem Terror – derzeit medial vor allem mit salafistischen Organisationen wie al-Qaida oder IS verbunden – von einem Ungleichzeitigkeits-Problem geprägt ist, das sich komplexer darstellt als das unter 7.1 für die *Salafiyya* analysierte. Die zeitgeschichtliche Analyse der Herkunft des Salafismus war notwendig, um die regionalen politischen Ereignissen unter anderem in ihren Kontingenzen und Machteinflüssen zu analysie-

ren. Dabei spielen selbstverständlich geopolitische Faktoren wie auch Ressourcen eine Rolle. Wenn man aber verstehen will, warum sich Jugendliche aus Bonn oder Solingen salafistischen Gruppen anschließen oder nach Syrien in den *Jihad* reisen, darf oder muss man auch hier eine strenge Linearität der Zeit und damit ein rein historisches Denken vorübergehend verlassen, um eine andere Perspektive einzunehmen. Das könnte selbstverständlich eine psychologische Perspektive sein, um subjekt-hermeneutisch heranzugehen. Hier soll aber der Aspekt der Ungleichzeitigkeit herangezogen werden.

Schon in den arabischen Ländern selbst führten reale Ungleichzeitigkeiten zu Spannungen: Zum Teil lägen in ländlichen Gebieten noch traditionelle Autoritätsstrukturen vor, denen eine „urban geprägte, weltoffene Postmoderne“ (LÜDERS 2015, S. 59) in vielen Städten gegenüberstehe. Der Autor bezeichnet dies auch als „Gleichzeitigkeit von Rückständigkeit und Moderne“ (ebd. S. 60). Eine Folge dieser realen Ungleichzeitigkeit war der sogenannte *Arabische Frühling*, der im Jahr 2011 begann: Hinter allen diesen Protestbewegungen sei der Wille nach sozialem, politischen und wirtschaftlichen Fortschritt gestanden (vgl. BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG, 2011). Der Arabische Frühling korreliert auch zu Blochs *gestauter Wut* infolge der Wahrnehmung einer *subjektiven Ungleichzeitigkeit*. Es existierte also um die Jahrtausendwende ein Ungleichzeitigkeits-Problem in der arabischen Welt zwischen Tradition und Postmoderne.

Wenn man sich von einem rein linearen Zeitdenken gelöst hat, stellt sich Qutb's Jihad-Theorie als ein disponibles Sinnangebot im salafistischen Denken dar: Die oben angeführten Argumente von Damir-Geilsdorf verwiesen auf eine (konstruierte) Emergenz der Prophetenzeit zur überzeitlichen Wahrheit durch Qutbs Neuinterpretation der *jahilliyya*. Wie schon erwähnt, sehen auch andere Autoren in Qutbs Theorie den Entwurf einer trans-historischen Realität (vgl. SHEPARD 2003, S. 534). Dazu korreliert auch das unter 3.5.2 angesprochene *Fremdsein* in Analogie zur Prophetenvita als überzeitliches Phänomen der salafistischen Jugend-Subkultur. Die Ungleichzeitigkeit wird durch eine scheinbar essenzielle Zeitlosigkeit gewissermaßen subvertiert. So kann der Salafismus den Sprung in die Vergangenheit mit einer – intellektuell konstruierten, nicht ontologischen – *Essenz* begründen, welche das heutige Islambild der Öffentlichkeit zum Teil zu prägen scheint.

Dass jedoch aktuell weltumspannend ein Ungleichzeitigkeits-Problem qualitativ anderer Art zum Tragen kommt, wurde unter 5.3.1.1 von Brose in Zusammenhang mit dem Internet und der dadurch ausgelösten Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigkeiten analysiert. Dieser Aspekt wird im Folgenden in Bezug auf den Salafismus untersucht.

7.2.2 Ungleichzeitigkeiten und Internet

Die Bedeutung des Internets wurde oben eingehend analysiert, sowohl was die kommunikative als auch die strategische Bedeutung im Salafismus anbelangt. Im Abschnitt 5.3.1 wurde die Rolle des Internets im Zusammenhang mit den Paradoxien der Zeit erörtert: In der aktuellen Postmoderne wird eine Weltgleichzeitigkeit erlebt, die zusammen mit der Zunahme des Multitasking zu einer überbordenden Komplexität führt (vgl. BROSE 2008, S. 554 ff.). Der Selektionszwang menschlicher Handlungsentscheidungen wird mit Sinn belegt. Wenn nun jedoch eine ordnende Temporalisierung durch das vermehrte gleichzeitige Nebeneinander immer weniger gelingt, werden sinnvolle Entscheidungen erschwert. Bezogen auf die arabische Welt wurde die Internetpräsenz der al-Qaida seit 1998 oben dargestellt. Es kann mit Sicherheit davon ausgegangen werden, dass *Abu Bakr al-Baghdadi* und seine Berater – wie wohl auch ein großer Teil der Kämpfer, die dem IS angehören – nicht nur als gestaltende Akteure im Internet auftauchen (vgl. MILTON 2016, passim), sondern dass sie ihre Erfahrung der Welt über Massenmedien und Internet gewinnen. Die Ideengeber und die Kämpfer eines IS werden also nicht nur mit den genannten realen Ungleichzeitigkeiten im direkten Erleben ihrer physischen Umwelt konfrontiert, sondern durch die Verbindung mit dem Internet mit den genannten Ungleichzeitigkeiten der *Realitäten zweiter Ordnung*. Im europäischen oder US-amerikanischen Kontext spielen eher die Ambivalenzen der Postmoderne und das Kollabieren sinnstiftender Ideologien eine Rolle, wie zuvor ausführlich dargestellt. Für beide Kulturbereiche kann postuliert werden, dass durch das System Salafismus mit seiner Orientierung an einer idealisierten Urgesellschaft der Prophetenzeit diese Komplexität der Umwelt reduziert werden soll und sinnvolle Handlungsanleitungen gesucht werden.

Aber sowohl der Salafismus in Afghanistan, Syrien oder dem Irak als auch die Metastasen in USA oder Europa entkommen wohl nicht der Logik, wie sie in Broses These entwickelt wurde: Irritationen aus der Umwelt können in der digitalen Welt nicht mehr einfach ausgeschlossen bleiben, sie werden zur Information. Und obige Analysen zeigen, dass ein vermehrtes Nebeneinander von Systemen verschiedener Zeitregimes vorliegt. (Das konnte unter 5.3.1 schon innerhalb der muslimischen Kultur exemplifiziert werden in dem gleichzeitigen Nebeneinander dreier unvereinbarer Zeitepochen.) Die Erfahrung von Ungleichzeitigkeiten nimmt jedoch in der massenmedial vernetzten Weltgesellschaft insgesamt zu. Die ordnende Temporalisierung gelingt in der überbordenden Komplexität nicht mehr. Eine Synchronisation im Sinne von Anschlussfähigkeit wird zunehmend erschwert, das Unsicherheits- und Konfliktpotential nimmt dadurch zu. Die Salafiyya des 19. Jahrhunderts suchte eine Synchronisierung mit friedlichen Mitteln. Jihadistische Salafisten erstreben

ebenfalls eine Synchronisierung (mindestens) zweier Zeitvorstellungen. Beeinflusst von der Gewaltideologie eines Sayyid Qutbs und aus *gestauter Wut* (s.o., S. 44) infolge von gesellschaftlichen und politischen gleichzeitigen Widersprüchen soll die Synchronisation jedoch offensichtlich gewaltsam erzwungen werden.

8 Mehrperspektivische Zusammenfassung und Ausblick

Ausgangspunkt dieser Arbeit waren die aktuellen Diskurse in Deutschland vor dem Hintergrund der Flüchtlingskrise, parallel geprägt von islamistischen Attentaten in Europa. Ängste mancher Teile der Bevölkerung vor einer drohenden Islamisierung werden in den Medien oft mit dem Einfluss salafistischer Strömungen verbunden, deren Vorstellungen vom Islam als inkompatibel mit dem 21. Jahrhundert erscheinen. Da in diesem Kapitel entsprechend des Titels dieser Arbeit der Schwerpunkt auf dem mehrdimensionalen >> zwischen<< des *Salafismus* liegt, werden die Analysen zur Reformbewegung der *Salafiyya* nur noch in kurzen Verweisen erfolgen. Die eingehende Betrachtung dieser Reformbewegung war zur historischen und ideengeschichtlichen Einordnung des Salafismus jedoch unabdingbare Voraussetzung, nicht zuletzt, weil sich dadurch die aktuelle Konfliktfolie *Islam* versus *Westen* auf die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückverfolgen ließ: Die Rezeption der Reformbewegung des 19. Jahrhunderts durch die Muslimbruderschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts und die Engführung dieser Ideen durch Sayyid Qutb konnte als Brücke zum aktuellen Salafismus herausgearbeitet werden, da Qutbs *yahiliyya*-Konzept den theoretischen Hintergrund auch der aktuellen *Jihad*-Ideologie darstellt. Das als überzeitlich konstruierte *yahiliyya*-Konzept konnte in der Rezeption sowohl von islamistischer als auch von westlicher Seite zu einer Essentialisierung *des Islam* führen. Diese konstruierte Essenz kann somit keineswegs als Resultat ontologischer, kultureller Determinanten angesehen werden, sondern als Ergebnis historischer Prozesse.

Der Salafismus konnte also zunächst unter einem linearen Zeitkonzept in seiner historischen Entwicklung genealogisch dargestellt werden, wozu auch die geopolitischen Auslöser des 20. Jahrhunderts in Afghanistan, dem Irak und Syrien beschrieben werden mussten. Analog zur *Salafiyya* konnte auch betreffend des Salafismus ein *Zeitkonflikt* als weitere Perspektive herausgearbeitet werden: Von arabisch-islamistischer Seite kann der Salafismus als Antwort auf den neoimperialistischen Westen betrachtet werden, dessen postmodern orientierte Lebensführung vom Ideengeber Qutb in dessen *jahiliyya*-Konzept abgelehnt wird und bekämpft werden sollte. Die empirisch nachzuweisende Attraktivität des Salafismus vor allem als eine neue Jugend-Subkultur im Westen kann ebenso als Antwort

auf Ambivalenzen des postideologischen Zeitalters der Postmoderne gelesen werden, indem Identitätskonstruktionen und Kohärenz im salafistischen Milieu gesucht werden. Die Orientierung an fundamentalistischen patriarchalischen Strukturen konnten durch den theoretischen Ansatz der Autoren Riesebrodt, Bielefeld und Heitmeyer nachvollzogen werden: So wird den „anomischen Tendenzen“ (RIESEBRODT 1998, S. 87) der Postmoderne aktiv eine normative Ordnung entgegengesetzt, um eine höhere Kontrolle über das eigene Leben zu gewinnen. Die Fundamentalismustheorie der genannten Autoren führte als Auslöser dieser Bewegungen eine Ungleichzeitigkeit säkularer Entwicklungen in unterschiedlichen Gesellschaften an. Wie gezeigt werden konnte, taucht der Aspekt der Ungleichzeitigkeit betreffend des Salafismus sowohl in medialen Diskursen als auch in wissenschaftlichen Arbeiten häufig auf, wurde aber nach der hier vorliegenden Literatur bislang nicht weiter konzeptualisiert. In dieser Arbeit wurde der Versuch dazu unternommen, angeregt von einer Arbeit Hanns-Georg Brose nach einem Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Jena im Jahr 2008 zum Thema *Unsichere Zeiten*. Ernst Blochs Konzept der *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* wurde innerhalb von Luhmanns Systemtheorie von Brose verwendet, um aktuelle gesellschaftliche Konflikte zu analysieren. Auf den Salafismus unter der heuristischen Perspektive der Systemtheorie zu blicken, bot sich nach Meinung des Verfassers vor allem aus zwei Gründen an: Erstens sind die damit verbundenen Konflikte und scheinbaren Widersprüche mit einem linearen Zeitbegriff nur partiell zu erfassen. Zweitens ist der Salafismus über die angesprochene Deterritorialisierung auch nicht mehr räumlich an Grenzen gebunden. Diesbezüglich konnte die Koinzidenz der erstrebten *umma*, also des weltumspannenden Islams, mit dem Instrument Internet herausgearbeitet werden. Salafismus wurde in dieser Arbeit genau deswegen auch als System im Luhmannschen Sinn aufgefasst, um eine zeitlich und räumlich erweiterte Perspektive auf dieses Phänomen zu gewinnen. Bezüglich des Zeit-Arguments wird im Gegensatz zum linearen Zeitdenken der Geschichtsschreibung – sowohl der konventionellen als auch der genealogischen – systemtheoretisch ein anderer Zeitbegriff favorisiert: Zeit wird als ein Kontinuum von disponiblen Sinnangeboten verstanden, die realisiert werden können oder als Potentialität virtuell bleiben. Eine idealisierte Prophetentradition als disponibles Sinnangebot im 21. Jahrhundert anzunehmen, bedeutet in diesem Zeitdenken keinen Widerspruch. Lediglich in der nicht-salafistischen Außen-Wahrnehmung wird diese Sinnkonstruktion als Ungleichzeitigkeit in der Gleichzeitigkeit wahrgenommen und somit etisch als Paradoxon tituliert. Bezüglich des Raum-Arguments ist von Bedeutung, dass die Weltgesellschaft und ihre Subsysteme sich über ihre Kommunikation konstituieren, die vorwiegend über die Massenmedien erfolgt. Salafismus muss systemtheoretisch somit auch nicht als eine ortsgebundene Entität gesehen werden. *Umma* und Internet können sich gegenseitig durchdringen, ein

weltumspannender Salafismus kann als *sekundäre Realität* im Sinne Luhmanns existieren. Das Phänomen des jihadistischen Salafismus ist – wie ausgiebig erörtert wurde – aktuell mit dem Islamischen Staat in engem Kontakt zu sehen. Wie diese weltweite islamistische Bewegung nach einem eventuellen Wegbrechen des IS-Territoriums in Syrien und dem Irak sich weiter entwickelt, wäre spekulativ. Die genannte Korrelation der *umma* mit dem World Wide Web in Zusammenhang mit der Deterritorialisierung des IS und dem Luhmannschen Aspekt einer Realität zweiter Ordnung lässt die Option eines weiter bestehenden Kalifats als virtuelle Realität zumindest denkbar erscheinen.

Die systemspezifische Logik und das entsprechende Vokabular ließ sich auch als zusätzliche religionswissenschaftliche Perspektive auf den Untersuchungsgegenstand anwenden, entsprechend der Religionsheuristik zu Beginn dieser Arbeit: Der Rückgriff auf die Prophetentradition des Salafismus kann innerhalb der Systemtheorie als Konstruktion einer Systemgrenze zur Reduktion von Komplexität begreifbar gemacht werden. Diese Komplexität fand sich im Konflikt von Tradition und der Moderne im 19. Jahrhundert und war ein Auslöser für die entsprechende Reformbewegung der Salafiyya. Analog zeigt sich eine – wenn auch gänzlich anders gelagerte – Komplexität in den Ambivalenzen einer postideologischen Postmoderne am Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Die Reduzierung der Umwelt-Komplexität erfolgt durch streng salafi-orientierte Operationen innerhalb des rekursiv geschlossenen Systems. Selektionen entsprechend eines an Koran und Sunna orientierten binären Codes konstruieren Sinn und Bedeutung. Die kausale Offenheit gegenüber der Umwelt erzwingt aber weitere Sinn konstituierende Selektionen. Da unterschiedliche Gesellschaftssysteme – wie sowohl von Riesebrodt als auch von Luhmann thematisiert – entsprechend Blochs Konstrukt in unterschiedlichen gesellschaftlichen Zeiten leben, muss in der Interaktion verschiedener Systeme ein Anschluss hergestellt werden, zumal wenn strukturelle Kopplungen zwischen ihnen vorliegen. Systemtheoretisch entspricht die Herstellung von Anschlussfähigkeit ungleichzeitiger Systeme dem Versuch einer Synchronisation. Die Salafiyya erstrebte durch eine von Konsens und Analogieschluss geleitete Interpretation der Schriften eine gewaltlose Synchronisation der ungleichzeitigen Systeme, ihr intellektueller und religiöser Anspruch ließ sich jedoch realpolitisch nicht umsetzen. Das Ungleichzeitigkeitsproblem des Salafismus stellt sich gegenüber dem 19. Jahrhundert deutlich komplexer dar: Zwar kann schon seit Entwicklung der Schrift die – konstruierte – Vergangenheit als konstitutiv für die Gegenwart in Bezug auf eine – utopische – Zukunft angenommen werden. Ein ordnendes Nacheinander von Informationen im Sinne einer Temporalisierung muss gemäß Luhmann auch im Erleben der *Gleichzeitigkeit* erfolgen, da Gleichzeitiges durch fehlende Kausalität als chaotisch empfunden werde. Für die Postmoderne wurde dieser Zeitaspekt von Hanns-Georg Brose mehrschichtig weiterentwickelt.

Sein Ansatz wurde in dieser Arbeit als weitere Perspektive übernommen, um das Handeln salafistischer Akteure und Kollektive begreifbarer zu machen. Die Gleichzeitigkeit des Internets führt zu vermehrter Wahrnehmung von ungleichzeitigen Gesellschaftssystemen, wodurch vermehrt Widersprüche und Aporien auftauchen. Durch die zunehmende globale Verflechtung und Abhängigkeit wäre ein Systemausschluss dieser Ungleichzeitigkeiten riskant, bzw. er ist nicht mehr möglich. Es kann somit plausibel gemacht werden, dass durch die digital überbordende Wahrnehmung gleichzeitiger Widersprüche eine ordnende Temporalisierung kaum mehr gelingen kann, selbst der Versuch einer Synchronisation stellt in toto eine Unmöglichkeit dar. Die Wahrnehmung der Weltgesellschaft über Massenkommunikation und Internet betrifft gleichermaßen sowohl einen arabischen Islam als auch den Westen. Die digitale Kommunikation stellt sich somit, wie in der Arbeit gezeigt wurde, janusköpfig dar: Einerseits erschwert das Internet durch die zunehmend überbordende Wahrnehmung von Ungleichzeitigkeiten – bei gleichzeitiger Konfrontation mit weltweiten Ideologien und Religionen – die Bildung von Sinn konstituierender Ordnung. Dies kann gegebenenfalls zur Flucht in ein fundamentalistisches, salafistisches Weltbild als disponibles Sinnangebot führen. Auf der anderen Seite bietet jedoch das Internet ein ideales Forum und stellt ein Instrument dar, welches die salafistische Gruppenkohärenz mit ihrem Ziel der weltumspannenden umma fördert. Dazu kommen alle weiteren instrumentellen Möglichkeiten von der Anleitung zum Bombenbau über Propagandavideos bis zur Rekrutierung von Kämpfern oder Selbstmordattentätern. Wo die Salafiyya in ihrem Synchronisationsversuch mit der Moderne gescheitert war, versucht der jihadistische Salafismus aktuell die Synchronisation in der Postmoderne mit Gewalt zu erzwingen.

Zurück zum Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit: Was wir von der Welt wissen, wissen wir gemäß Luhmann über die Massenmedien. Die salafistischen medialen Produkte können global je nach Positionalität als attraktiv oder abstoßend empfunden und in der gegenwärtig häufig rezipierten Kontrastfolie *Islam – Westen* verortet werden. Die Ankunft von nahezu einer Million Menschen aus fremden Kulturbereichen im Jahr 2015 in Deutschland ließ ein nicht nur digitales, sondern zusätzliches analoges Nebeneinander von Ungleichzeitigkeiten in der physischen Begegnung erleben. Der Versuch einer Synchronisierung ist eine politische, soziale, pädagogische und letztendlich zwischenmenschliche neue Herausforderung, welche im Einzelfall offensichtlich zu Verunsicherung und Zukunftsängsten führen kann. Analog zur Konstruktion einer Systemgrenze mit dem Ziel der Reduktion von Komplexität wird im Zusammenhang zur Flüchtlingskrise der Grenzzaun zu Europa zum Thema. Manche Lösungsversuche können selbst wieder als Flucht in Richtung Fundamentalismus interpretiert werden: Für manche politischen Akteure erscheint es offensichtlich notwendig, in

der säkularen⁵⁹ Bundesrepublik das christliche Abendland zu verteidigen (vgl. ALTERNATIVE FÜR DEUTSCHLAND 2016, S. 47).

Die überbordende Komplexität der Umwelt, vermehrtes Erleben von Ungleichzeitigkeiten und eine qualitativ neue Zunahme von Simultanität mit den genannten, teils als anomisch empfundenen Konsequenzen entsprechen empirisch fassbaren Phänomenen, wie mit Blick auf den Salafismus in dieser Arbeit gezeigt werden konnte. Die mehrperspektivische Analyse des *Salafismus >>zwischen<< Prophetentradition und Internet*, einerseits genealogisch-historisch und zeitgeschichtlich, andererseits religionssoziologisch, weiterhin im Konstrukt der *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* und der heuristischen Perspektive der Systemtheorie lassen eine Operationalisierung aktueller Dichotomien zu.⁶⁰ Scheinbare Widersprüche konnten in ihrer sich wechselseitig konstituierenden Verflechtung geklärt und einem komplexeren Verständnis zugeführt werden.

Die Perspektive der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen ist keine Methode. Sie kann als Paradigma angesehen werden, in komplexen Situationen ein mehrdimensionales Bild von Vorstellungen und Praktiken religiöser Akteure zu gewinnen. Die Zeit in menschlicher Wahrnehmung stellt sich nicht nur linear dar. Und die Wahrnehmung einer Gleichzeitigkeit der Welt ist in den Augen Luhmanns eine Illusion. Die perspektivische Betrachtung im Ungleichzeitigkeit-Paradigma soll nicht historische, sondern kann individuelle und soziale beziehungsweise kollektive Dimensionen erfassen, um zum Beispiel die Logik des salafistischen Systems weiter zu analysieren. Daraus ergeben sich Anregungen für weitere Untersuchungen:

Der US-amerikanische Politikwissenschaftler Robert A. Pape hat zur Untersuchung von Selbstmordattentaten auf drei Ebenen hingewiesen, die nach Ansicht des Verfassers auch zur Analyse salafistischer Aktionen im Allgemeinen herangezogen werden können (vgl. PAPE 2005, S. 20 ff.). Es kann erstens die *strategische Logik* untersucht werden: Diese steckt hinter gut vorbereiteten Aktionen einer Gruppe, ein Beispiel wären die Attentate vom 11. September 2001 in New York. Je nach Einzelfall steht zweitens eventuell die *soziale Logik* im Vordergrund: die Stellungnahmen von Jugendlichen über die soziale Akzeptanz in salafistischen Gruppen und die Bedeutung der gemeinsamen Aktionen wären hierfür charakteristisch. Identitätskonstruktion und Kohärenz treten somit in den Blickwinkel, dieser Aspekt ist auch anschlussfähig an die obige Religionsheuristik. Drittens gibt es eine

⁵⁹ Dass die Trennung in säkular und religiös eine eurozentristische Sicht darstellt, wurde oben schon thematisiert.

⁶⁰ Eine vollständige Operationalisierung müsste dann noch Erfassungsmethoden (beispielsweise über qualitative Interviews) und weitere Einordnungsmethoden (beispielsweise über die Grounded Theory) präzisieren.

individuelle Logik, die dann zum Beispiel bei spontanen Aktionen in persönlichen Konfliktsituationen im Vordergrund steht. Das Beispiel des Würzburger Attentats kann dafür stehen. Und selbstverständlich überlagern sich diese Ebenen in unterschiedlicher Stärke und Dichte. Betreffend der Attraktion des Salafismus in europäischen Ländern können zur Analyse der sozialen und individuellen Ebene psychologische oder soziologische Ansätze wie auch islamwissenschaftliche oder religionswissenschaftliche Analysen erfolgen. Auffällig ist, dass es überwiegend Soziologen und Islamwissenschaftler sind, die sich dem Salafismusproblem widmen. In dieser Arbeit wurde an einzelnen Stellen Kritik an der zu funktionalistischen und reduktionistischen Sicht dieser Wissenschaftler geübt. Die religionswissenschaftliche Perspektive ist methodologisch immer mehrperspektivisch. Sie hat in den letzten Jahren zunehmend die materialen und materialesemiotischen Gesichtspunkte einbezogen, Rituale zum Forschungsthema gemacht, auch der Embodiment-Aspekt rückt in den Vordergrund. Das Schema von Pape wurde hier herangezogen, weil es Anschlussfähigkeit an das Ungleichzeitigkeits-Paradigma liefert und weitere Perspektiven eröffnet:

Es wäre ein integrativer religionswissenschaftlicher Ansatz denkbar, um die Verflechtung der *individuellen Logik* mit der *sozialen Logik* unter einer neuen Perspektive zu untersuchen: Das Ungleichzeitigkeits-Paradigma greift auf individueller und sozialer Ebene, die genannten Ambivalenzen der Postmoderne betreffen soziale Subsysteme und Individuen. Neuere Embodiment-Ansätze können die enge Verflechtung der leiblichen, phänomenalen Erfahrung nicht nur mit der physikalischen Umwelt, sondern auch mit dem Sozialsystem unter neurowissenschaftlichen und kognitionswissenschaftlichen Erkenntnissen aufzeigen und zu einer neuen Rezeption von Emil Durkheim führen (vgl. SCHÜLER 2012, passim). Dessen Konzept der „kollektiven Effervescenzen“ (ebd., S. 78) entspricht kognitiven und somatischen Aktionen, welche koordiniert und synchronisiert ablaufen. Das führe zu einer Emergenz, die dem Kollektiv eine vom Individuum unabhängige Identität und Kohäsion verleihe (vgl. ebd., S. 80). Eventuell wirken hierbei Spiegelneuronen⁶¹ mit, welche auch für Bereiche wie Empathie eine Rolle spielen dürften (vgl. ebd., S. 205 ff.). Die neueren Embodiment-Aspekte verweisen darauf, dass nicht nur die sinnliche, sondern auch die kognitive Wahrnehmung der Welt einschließlich der sozialen Umwelt konstitutiv auf leibliche Erfahrungen zurückzuführen sind. Die Bedeutung einer verkörperten sozialen Kognition habe bislang jedoch zu wenig Berücksichtigung gefunden (vgl. ebd., S. 93 und S. 160). Diese Ansätze weisen darauf hin, wie über Synchronisationseffekte im Kollektiv eine leibliche Gleichzeitigkeit in den Vordergrund rückt, die präreflexiv erlebt wird. Gemeinsame

⁶¹ Spiegelneuronen wurden erst Anfang der 1990er Jahre von den Neurobiologen Vittorio Gallese und Giacomo Rizzolatti entdeckt (vgl. SCHÜLER 2012, S. 205).

Aktionen und Rituale im salafistischen Milieu bekommen so eine Dimension, welche das *Für-Wahr-Nehmen* erklären können. In der erlebten Gleichzeitigkeit der Körper ist anzunehmen, dass die eher intelligiblen Aspekte der Ungleichzeitigkeiten in den Hintergrund treten. So könnte die These aufgestellt werden, dass die von Brose herausgearbeiteten überbordend erlebten Ungleichzeitigkeiten im Ritual unterlaufen werden. Dies wären zusätzliche Argumente für den Attraktor Salafismus. Dass rituelle Handlungen performative Aspekte haben, Gruppenidentität stiften und Wirklichkeit schaffen, ist schon länger Gegenstand religionswissenschaftlicher Studien. Die genannten Embodiment-Aspekte in Zusammenhang mit dem Phänomen der kollektiven Effervescenzen erlaubten jedoch ein tieferes Verständnis dieser Phänomene: Die Bedeutung von Kohärenz im Kollektiv salafistischer Gruppierungen unter anderem durch die Ritualisierung des Alltags wurde in der Arbeit betont. Die Ambivalenzen der Postmoderne und die Problematik der Selektion von Sinn in der Postmoderne wurden ebenfalls herausgearbeitet. Spielen im Zusammenhang mit *Religion* Vorstellungen und Praktiken in Anbindung an eine angenommene Transzendenz eine Rolle, welche die subjektive Erfahrung einer Kohärenz erzeugen, ist das folgende Argument anschlussfähig: Kann eine disparate, unübersichtliche Gesellschaft religiöse Orientierung oder Sinnstiftung eventuell nicht mehr liefern, müsse der Körper zum „Medium von Ganzheitserfahrungen“ werden (vgl. MOHN 2007, S. 68 ff.). Auch in Europa könne man eine Tendenz zu religiösen Diskursen beobachten, die am eigenen Körper ansetzen. So könne eine Spiritualisierung des Individuums erreicht werden, die von manchen Autoren als Instrument zum Zwecke der höheren Effektivität und Produktivität innerhalb der neoliberalen globalisierten Konsumgesellschaft kritisch interpretiert werden (vgl. CARRETTE und KING 2007, S. 19 f.). In muslimischen rituellen Handlungen spielen dagegen kollektiv synchronisierte Körperaktionen eine größere Rolle, was zum Beispiel im Freitagsgebet sichtbar wird. Durkheims *kollektive Effervescenzen* unter dem Aspekt verkörperter, sozialer Kognition diesbezüglich zu reflektieren, wäre eine religionswissenschaftliche Aufgabe. Ein solcher Embodiment-Aspekt salafistischer kollektiver Handlungen hätte auch Auswirkungen auf die Prophylaxe: Die häufig beschworene Aufklärung betreffend jihadistischem Salafismus müsste als defizitär erkannt werden. Vertreter einer Philosophie des Leibes stellen die aktiv verkörperte Wahrnehmung der Umwelt, die „Wahrnehmungstätigkeit“ (TEWES 2016, S. 104), in den Vordergrund, die ihrerseits wieder zur Neukonstruktion der Umwelt führt. Inwieweit sich das unter prophylaktischen Gesichtspunkten in die kognitive Aufklärung integrieren lässt, ist spekulativ. Ein Forschungsdesiderat diesbezüglich liegt jedoch vor.

8 Quellenverzeichnis

ABOU NAGIE, IBRAHIM (2012): *Große Lehren aus der Geschichte der Propheten – Teil 1*, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=nL7Bu5NU-tw> (aufgerufen am 09.02.2017).

AL-ISLAAM (2006): *Service: Über Uns* (sic!), URL: http://salaf.de/service/service_ueber_uns.html (aufgerufen am 06.07.2017).

ALTERNATIVE FÜR DEUTSCHLAND (2016): *Programm für Deutschland: Das Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland*, URL: https://www.alternativefuer.de/wp-content/uploads/sites/111/2017/01/2016-06-27_afd-grundsatzprogramm_web-version.pdf (aufgerufen am 16.03.2017).

AMBERG, THOMAS (2009): *Auf dem Weg zu neuen Prinzipien islamischer Ethik: Muhammad Shahrour und die Suche nach religiöser Erneuerung in Syrien*, Würzburg.

AMGHAR, SAMIR (2014): *Quietisten, Politiker und Revolutionäre: Die Entstehung und Entwicklung des salafistischen Universums in Europa*, in: Behnam T. Said und Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg, S. 381 – 410.

ANDERSON, BENEDICT (1996): *Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines folgenreichen Konzeptes*, Christoph Münz und Benedikt Burkard (Übers.), Frankfurt/Main.

BENJAMIN, WALTER (2010): *Über den Begriff der Geschichte*, Gérard Raulet (Hrsg.), Berlin.

BERGHAUS, MARGOT (2011): *Luhmann leicht gemacht: Eine Einführung in die Systemtheorie*, Köln, Weimar, Wien.

BERGUNDER, MICHAEL (2011): *Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft*, in: Christoph Auffarth et al. (Hrsg.): *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, Bd. 19 (1/2), Berlin, S. 3–55.

BIELEFELD, HEINER und HEITMEYER, WILHELM (1998): *Einleitung: Politisierte Religion in der Moderne*, in: Heiner Bielefeld und Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.): *Politisierte Religion: Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt am Main, S. 11 – 33.

BINGENER, REINHARD und BURGER, REINER (2016): *Das Netz des Abu Walaa*, in: *E-Paper Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 08.11.2016, URL: <http://www.faz.net/aktuell/politik/kampf-gegen-den-terror/festnahmen-in-hildesheim-das-netz-des-salafisten-abu-walaa-14518965.html> (aufgerufen am 06.07.2017).

BLOCH, ERNST (1962): *Erbschaft dieser Zeit: Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt.

BROSE, HANS-GEORG (2010): *Das Gleichzeitige ist ungleichzeitig. Über den Umgang mit einer Paradoxie und die Transformation der Zeit*, in: Hans-Georg Soeffner (Hrsg.): *Unsichere Zeiten: Herausforderungen gesellschaftlicher Transformationen. Verhandlungen des 34. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Jena 2008*, Bd. 1, S. 547 – 562.

BUNDESKRIMINALAMT ET AL. (2016): *Analyse der Radikalisierungshintergründe und –verläufe der Personen, die aus islamistischer Motivation aus Deutschland in Richtung Syrien oder Irak ausgereist sind: Fortschreibung 2016*, URL: <https://www.verfassungsschutz.de/embed/analyse-der-radikalisierungshintergruende-fortschreibung-2016.pdf> (aufgerufen am 17.03.2017).

BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG (2011): *Dossier Arabischer Frühling: Die historische Zäsur des Arabischen Frühlings*, 11.10. 2011, URL: <http://www.bpb.de/internationales/afrika/arabischer-fruehling/52389/einfuehrung> (aufgerufen am 12.10.2016).

BURGER, REINER (2016): *Der sanfte Terrorhelfer*, in: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 25.09.2016, Nr. 38, Politik 5.

BUSSE, HERIBERT (2005): *Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raumes*, in: Werner Ende/Udo Steinbach (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*, Bonn, S. 21 – 54.

CARRETTE, JEREMY und KING, RICHARD (2007): *Selling Spirituality: The silent takeover of religion*, Abingdon, Oxfordshire und New York.

CAVULDAK, AHMED (2011): *Jugendszenen in Deutschland – zwischen Islam und Islamismus*, in: *Analysen & Argumente*, Konrad Adenauer Stiftung, Ausgabe 97, Oktober 2011, Berlin, S. 1 – 8. URL: http://www.kas.de/wf/doc/kas_28984-544-1-30.pdf?160119182821 (aufgerufen am 06.07.2017).

DAMIER-GEILSDORF, SABINE (2003): *Herrschaft und Gesellschaft: Der islamistische Wegbereiter Sayyid Qutb und seine Rezeption*, Würzburg.

DANTSCHKE, CLAUDIA (2014): „*Da habe ich etwas gesehen, was mir einen Sinn gibt*“ – *Was macht Salafismus attraktiv und wie kann man diesem entgegenwirken?* In: Behnam T. Said und Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg, S. 474 – 502.

DPA-MELDUNG (2016): *Schlag gegen Salafisten-Szene*, in: *Heilbronner Stimme*, 16.11.2016, Heilbronn, S. 1.

DPA-MELDUNG (2017): *Großbrazzia in Hildesheim: Innenminister verbietet Salafistenverein*, in: *E-Paper Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14.03.2017, URL: <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/polizei-zerschlaegt-salafistenverein-in-hildesheim-14923966.html> (aufgerufen am 17.03.2017).

DUDEN ONLINE (2017): *Ideologie*, in: *Duden Online* 2017, URL: <http://www.duden.de/rechtschreibung/Ideologie> (aufgerufen am 16.04.2017).

DZIRI, BACEM (2014): „*Das Gebet des Propheten, als ob Du es sehen würdest*“ – *Der Salafismus als „Rechtsschule“ des Propheten?* In: Behnam T. Said und Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg S. 132 – 159.

EL DIFRAOUI, ASIEM (2012): *Web 2.0 – mit einem Klick im Medienjihad*, in: Guido Steinberg (Hrsg.): *Jihadismus und Internet: eine deutsche Perspektive*, SWP-Studie (Stiftung Wissenschaft und Politik), Berlin, S. 67 – 75, URL: https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/studien/2012_S23_sbg.pdf (aufgerufen am 02.07.2017).

FARSCHID, OLAF (2014): *Salafismus als politische Ideologie*, in: Behnam T. Said und Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg, S. 160 – 192.

FOCUS ONLINE (2016): *Blitzradikalisierung? Wie aus einem jungen Mann in kurzer Zeit ein Terrorist wird*, FOCUS ONLINE 20.07.2016, 22:43, URL: http://www.focus.de/politik/deutschland/axtangleifer-zaehlte-sich-zum-is-blitzradikalisierung-wie-aus-einem-jungen-mann-quasi-ueber-nacht-ein-terrorist-wird_id_5748355.html (aufgerufen am 11.10.2016).

FOUCAULT, MICHEL (1987): *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, in: Walter Seitter (Hrsg., Übers.) *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt am Main, S. 69 – 90.

FRASCH, TIMO (2017): *Mit viel List und Schläue*, in: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 05.02.2017, Nr. 5, Politik 11.

FROHNEBERG, ROSAVIOLA und STEINBERG, GUIDO (2012): *Videopropaganda und Radikalisierung*, in: Guido Steinberg (Hrsg.): *Jihadismus und Internet: eine deutsche Perspektive*, SWP-Studie (Stiftung Wissenschaft und Politik), Berlin, S. 76 – 88, URL: https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/studien/2012_S23_sbg.pdf (aufgerufen am 02.07.2017).

GHARAIBEH, MOHAMMAD (2014): *Zur Glaubenslehre des Salafismus*, in: Behnam T. Said und Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg, S. 106 – 131.

GÜNTHER, CHRISTOPH und KADEN, TOM (2016): *Mehr als bloßer Terrorismus: Die Autorität des >>Islamischen Staates<< als soziale Bewegung und als Parastaat*, in: *Zeitschrift für Politik* 63, 1 (2016), München, S. 93 – 118.

HARWAZINSKI, ASSIA M. (2005): *Fundamentalismus/Rigorismus*, in: Christoph Auffarth. et al. (Hrsg.): *Metzler Lexikon Religion: Gegenwart – Alltag – Medien*. Bd. 1. Stuttgart, Weimar, S. 427- 434.

HOBBSBAWN, ERIC (2004): *Introduction: Inventing Traditions*, in: Eric Hobsbawn und Terence Ranger (Hrsg.): *The Invention of Tradition*, Cambridge, S. 1 – 14.

JUERGENSMEYER, MARK (2003): *Terror im Namen Gottes: Ein Blick hinter die Kulissen des gewalttätigen Fundamentalismus*, Franziska Mosthaf (Übers.), Freiburg, Basel Wien.

JUNG, DIETRICH (2005): „Der Islam gegen den Westen“: *Zur Genealogie eines internationalen Konfliktparadigmas*, in: Matthias Hildebrand und Manfred Brocker (Hrsg.): *Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt – und Konfliktpotenzial von Religionen*, Wiesbaden, S. 39 – 66.

KIPPENBERG, HANS GERHARD (2008): *Gewalt als Gottesdienst: Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München.

KÖPFER, BENNO (2014): *Ghubara´ - das Konzept der Fremden in salafistischen Strömungen: Vom Namen eines Terrorcamps zum subkulturellen Lifestyle*, in: Behnam T. Said und Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg, S. 442 – 473.

KRUHN, ANSGAR (2016): *Der IS und die Berufsverbrecher: Gangsta's Paradise*, URL: http://www.achgut.com/artikel/der_is_und_die_berufsverbrecher_gangstas_paradise (aufgerufen am 23.09.2016).

LAUZIÈRE, HENRI (2010): *The Construction of Salafyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History*, in: *International Journal of Middle East Studies* 42, 2010, Cambridge, S. 369 – 389.

- LÜDDECKENS, DOROTHEA (2012): *Religion und Medizin in der europäischen Moderne*, in: Michael Stausberg (Hrsg.): *Religionswissenschaft*, Berlin/Boston, S. 283–297.
- LÜDERS, MICHAEL (2015): *Wer den Wind sät: Was westliche Politik im Orient anrichtet*, München.
- LUHMANN, NIKLAS (2002): Dirk Baecker (Hrsg.): *Einführung in die Systemtheorie*, Heidelberg.
- LUHMANN, NIKLAS (2015): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS, (1986): Peter Engelmann (Hrsg.): *Das postmoderne Wissen: Ein Bericht*, Otto Pfersmann (Übers.), Wien.
- MASBAH, MOHAMMED (2014): *In Richtung politischer Partizipation: Die Mäßigung der marokkanischen Salafisten seit Beginn des „Arabischen Frühlings“*, in: Behnam T. Said und Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg, S. 297 – 319.
- MASUZAWA, TOMOKO (2005): *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago und London.
- MILTON, DANIEL (2016): United States Military Academy (Hrsg.): *Communication Breakdown: Unraveling the Islamic States's Media Efforts*, Combating Terrorism Center at West Point, New York, URL: https://www.ctc.usma.edu/v2/wp-content/uploads/2016/10/ISMedia_Online.pdf (aufgerufen am 12.02.2017).
- MOHN, JÜRGEN (2007): *Körperkonzepte in der Religionswissenschaft und der Religionsgeschichte*, in: Christina Aus der Au und David Plüss (Hrsg.): *Körper-Kulte: Wahrnehmung von Leiblichkeit in Theologie, Religions- und Kulturwissenschaften*, Zürich, S. 47–73.
- MÜLLER, JAN-WERNER (2016): *Was ist Populismus? Ein Essay*, Berlin.
- MURTAZA, MUHAMMAD SAMEER (2014): *Ein Thesenanschlag allein ist machtlos*, in: *Die Zeit online*, 08.10.2014, URL: <http://www.zeit.de/gesellschaft/2014-10/islam-thesen-salafiyya> (aufgerufen am 22.03.2017).
- NEDZA, JUSTYNA (2014): „Salafismus“ – Überlegungen zur Schärfung einer Analysekategorie, in: Behnam T. Said und Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg, S. 80 – 105.
- NEUWIRTH, ANGELIKA (2010): *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang*, Berlin.
- PAPE, ROBERT A. (2006): *DYING TO WIN: THE STRATEGIC LOGIC OF SUICIDE TERRORISM*, New York.
- PETERS, RUDOLPH (2005): *Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus*, in: Werner Ende und Udo Steinbach (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*, Bonn, S. 90 – 127.
- PFEIL, FLORIAN (2012): >> *Inspire*<< : *Das Jihad Magazin für die Diaspora*, in: Guido Steinberg (Hrsg.): *Jihadismus und Internet: eine deutsche Perspektive*, SWP-Studie (Stiftung Wissenschaft und Politik), Berlin, S. 32 – 44, URL: https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/studien/2012_S23_sbg.pdf (aufgerufen am 02.07.2017).

PINDER WILHELM (1961): *Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas*, München.

PROHL, INKEN (2012): *Materiale Religion*, in: Michael Stausberg (Hrsg.): *Religionswissenschaft*, Berlin und Boston, S. 379–392.

PROHL, INKEN und OKROPIRIDZE, DIMITRY (2015): *Ansätze der Religionswissenschaft Heidelberg*, Homepage: *Institut für Religionswissenschaft der Universität Heidelberg*, URL: <http://www.zegk.uni-heidelberg.de/religionswissenschaft/rewi/ansaetze.html> (aufgerufen am 31.03.2017).

PROHL, INKEN ET AL. (2017): *Aktuelle Forschungsschwerpunkte: Theoretische Ansätze*, Homepage: *Institut für Religionswissenschaft der Universität Heidelberg*, URL: <http://www.zegk.uni-heidelberg.de/religionswissenschaft/forschung/forschungsschwerpunkte.html> (aufgerufen am 09.02.2017).

RADKE, BERND (2005): *Der sunnitische Islam*, in: Werner Ende und Udo Steinbach (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*, Bonn, S. 55 – 69.

RENAN, ERNEST (1883): zitiert nach: *Der Islam und die Wissenschaft. Der Disput zwischen Ernest Renan und Jamal al-Din al-Afghani 1883*, [Übers.: o. A.] in: *Themenportal Europäische Geschichte (2007)*, URL: http://www.europa.clio-online.de/Portals/_Europa/documents/B2007/Q_Schäbler_Islam.pdf (aufgerufen am 26.05.2017).

RIESEBRODT, MARTIN (1998): *Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne*, in: Heiner Bielefeld und Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.): *Politisierte Religion: Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt am Main, S. 67 – 90.

ROPOHL, GÜNTER (2012): *Allgemeine Systemtheorie: Einführung in transdisziplinäres Denken*, Berlin.

SAID, BEHNAM T. (2014): *Salafismus und politische Gewalt unter deutscher Perspektive*, in: Behnam T. Said und Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg, S. 193 – 226.

SAID, BEHNAM T. und FOUAD, HAZIM (2014, Hrsg.): *Einleitung*, in: Behnam T. Said und Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg, S. 23 – 51.

SAID, EDWARD (2003): *Orientalism, 25th edition with a new preface by the author*, New York.

SCHÜLER, SEBASTIAN (2012): *Religion, Kognition, Evolution: Eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Cognitive Science of Religion*, Stuttgart.

SCHULZE, REINHARD (1990): *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der islamischen Weltliga*, Leiden [u. a.].

SEIDENSTICKER, TILMAN (2016): *Islamismus: Geschichte, Vordenker, Organisationen*, München.

SENATSVERWALTUNG FÜR INNERES UND SPORT (2014): *Denis Cuspert – eine jihadistische Karriere: Lageanalyse*, URL: file:///C:/Users/ASUS/Downloads/lageanalyse_denis_cuspert.pdf (aufgerufen am 09.10.2016).

SHEPARD, WILLIAM E. (2003): *Sayyid Qutb's Doctrine of jahiliyya*, in: *International Journal of Middle East Studies* 35, 2003, Cambridge, S. 521- 545.

STEINBERG, GUIDO und HARTUNG, JAN-PETER (2005): *Islamistische Gruppen und Bewegungen*, in: Werner Ende und Udo Steinbach (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*, Bonn, S. 681 – 695.

STEINBERG, GUIDO (2012): *Jihadismus und Internet. Eine Einführung*, in: Guido Steinberg (Hrsg.): *Jihadismus und Internet: Eine deutsche Perspektive*, SWP-Studie (Stiftung Wissenschaft und Politik), S. 7 – 22, Berlin. URL: https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/studien/2012_S23_sbg.pdf (aufgerufen am 06.07.2017).

STEINBERG, GUIDO (2014): *Saudi-Arabien: Der Salafismus in seinem Mutterland*, in: Behnam T. Said und Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg, S. 265 – 296.

STEINBERG, GUIDO (2015): *Kalifat des Schreckens: IS und die Bedrohung durch den islamistischen Terror*, München.

STUTTGARTER ZEITUNG (2012): *Islamisten: „Salafisten leben einen Steinzeitislam*, in: *Stuttgarter Zeitung.de*, URL: <http://www.stuttgarter-zeitung.de/inhalt.islamisten-salafisten-leben-einen-steinzeitislam.3a6d56d7-5220-4a95-993c-8015a1f9c07b.html> (aufgerufen am 05.07.2017).

SÜDDEUTSCHE ZEITUNG (2016): *Merkel: Deutschland wird Deutschland bleiben*, in: *Süddeutsche Zeitung: SZ.de – Zeitung - Magazin*, 30. August 2016, URL: <http://www.sueddeutsche.de/politik/kanzlerin-merkel-im-sz-interview-deutschland-wird-deutschland-bleiben-1.3141520> (aufgerufen am 05.07.2017).

TEWES, CHRISTIAN (2016): *Die Wahrnehmungstheorie des Enaktivismus*, in: *Interdisziplinäre Anthropologie*, Jahrbuch 4/2016: *Wahrnehmung*, Wiesbaden, S. 101 – 109.

WAGEMAKERS, JOAS (2014): *Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf al-wala' wa-l bara' (Loyalität und Lossagung)*, in: Behnam T. Said und Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg, S. 55 – 79.

WEHNER, MARKUS (2017): *Wer sind die Top-Gefährder?* In: *E-Paper Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 29. 06. 2017, URL: http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/gewaltbereitschaft-von-gefaehrden-erkennen-15075564-p2.html?printPagedArticle=true#pageIndex_3 (aufgerufen am 06.07.2017).

WIEDL, NINA (2014): *Geschichte des Salafismus in Deutschland*, in: Behnam T. Said und Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg, S. 411 – 441.

WIKTOROWICZ, QUINTAN (2006): *Anatomy of the Salafī Movement*, in: *Studies in Conflict & Terrorism*, Bd.29, Washington, D.C., S. 207 – 239.

WOLLMANN, JAN (2013): *Islam in der Weltgesellschaft – Strukturbildungen, Konfliktdifferenzierung und Deeskalation: Vom »nahen Feind« über den »Kampf der Kulturen« zum »arabischen Frühling«*, Dissertation eingereicht zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.) der Fakultät für Soziologie Universität Bielefeld, URL: <https://pub.uni-bielefeld.de/download/2766421/2766422> (aufgerufen am 13.09.2016).

WUNDER, EDGAR (2005): *Religion in der postkonfessionellen Gesellschaft*, Stuttgart.

YILMAZ, SAMET (2014): *Der Salafismus in der Türkei*, in: Behnam T. Said und Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg, S. 350 – 378.

ZIRKER, HANS (Übers.) (2010): *Der Koran: Übersetzt und eingeleitet von Hans Zirker*, Darmstadt.

ŽIŽEK, SLAVOJ (2016): *Der neue Klassenkampf: Die wahren Gründe für Flucht und Terror*, Regina Schneider (Übers.), Berlin.